

COORDENAÇÃO
ERNESTO CASTRO LEAL

LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO

MANUEL M. CARDOSO LEAL • ERNESTO CASTRO LEAL
MARCO ANTONIO BARROSO • ALEXANDRO FERREIRA DE SOUZA
JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO • JOSÉ ESTEVES PEREIRA
ANTÓNIO VENTURA • RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ



LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO

Coordenação
ERNESTO CASTRO LEAL

LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO

MANUEL M. CARDOSO LEAL • ERNESTO CASTRO LEAL
MARCO ANTONIO BARROSO • ALEXANDRO FERREIRA DE SOUZA
JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO • JOSÉ ESTEVES PEREIRA
ANTÓNIO VENTURA • RICARDO VÉLEZ RODRÍGUEZ



Lisboa
Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
2013

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Liberalismo e Antiliberalismo

AUTORES

Manuel M. Cardoso Leal, Ernesto Castro Leal, Marco Antonio Barroso, Alexandro Ferreira de Souza, José Mauricio de Carvalho, José Esteves Pereira, António Ventura, Ricardo Vélez Rodríguez

COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

COPYRIGHT

Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e autores dos textos

CAPA

Sersilito - Maia

DATA DE EDIÇÃO

Fevereiro 2013

IMPRESSÃO

Sersilito - Empresa Gráfica, Lda.

DEPÓSITO LEGAL

354405/13

ISBN

978-989-8068-14-9

TIRAGEM

300 Exemplares

EDITOR

Centro de História
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA - PORTUGAL
Tel. : + 351 217 920 000 • Fax: 351 217 960 063
Email: centro.historia@fl.ul.pt
URL: http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/index.html

DISTRIBUIDOR

DINAPRESS - Distribuidora Nacional de Livros, Lda.
Rua João Ortigão Ramos, 17 A
1500-363 Lisboa
Tel. : + 351 217 122 210 • Fax: 351 217 153 774
Email: comercial@dinalivro.pt
URL: <http://www.dinalivro.pt>



Centro de História da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade
1600-214 LISBOA

EDIÇÃO PATROCINADA PELA:



FUNDAÇÃO
CALOUSTE
GULBENKIAN

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

SUMÁRIO

7 INTRODUÇÃO

Ernesto Castro Leal

I - LIBERALISMO

11 JOSÉ LUCIANO DE CASTRO E O LIBERALISMO PROGRESSISTA

Manuel M. Cardoso Leal

33 D. ANTÔNIO DA COSTA E O LIBERALISMO CATÓLICO

Ernesto Castro Leal

43 A CRÍTICA LIBERAL DE J. O. DE MEIRA PENNA AO ESTADO PATRIMONIAL BRASILEIRO

Marco Antonio Barroso e Alexandro Ferreira de Souza

67 LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO EM KARL JASPERS

José Mauricio de Carvalho

II - ANTILIBERALISMO E ESTADO AUTORITÁRIO

89 JOSÉ DA GAMA E CASTRO E O TRADICIONALISMO

José Esteves Pereira

105 CARLOS RATES E O COMUNISMO

Antônio Ventura

115 OLIVEIRA VIANNA: TIPOLOGIA SOCIOLÓGICA E MORFOLOGIA DO ESTADO AUTORITÁRIO

Ricardo Vélez Rodríguez

INTRODUÇÃO

Este volume reúne textos inseridos no tema do *IV Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 13 de Março de 2012. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação ao *Liberalismo* e ao *Antiliberalismo*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política. Assim se explica a participação de especialistas desses saberes.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do *pensamento europeu, ibero-americano e português*, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percebermos fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

Um agradecimento é devido a todos os autores dos textos aqui publicados, à direcção do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, à direcção da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao secretariado do Seminário e aos participantes, por terem propiciado o bom êxito desta actividade científica, dando assim esperança na sua concretização anual.

Uma palavra de gratidão final dirigida ao Serviço de Educação e ao Conselho de Administração da Fundação Calouste Gulbenkian pelo honroso patrocínio concedido para a edição deste livro.

Ernesto Castro Leal

I - LIBERALISMO

JOSÉ LUCIANO DE CASTRO E O LIBERALISMO PROGRESSISTA

Manuel M. Cardoso Leal*

Introdução

Faz sentido associar José Luciano de Castro ao liberalismo progressista na medida em que ele foi o chefe do Partido Progressista durante 25 anos (1885-1910) e, nessa qualidade, presidente do Conselho de Ministros em várias ocasiões perfazendo um total de 9 anos¹. Não quer dizer que a sua visão de liberalismo progressista tenha sido a única, já que houve outras visões com que teve de se defrontar dentro do próprio partido, como é normal acontecer nos partidos em geral. Aliás, antes de o seu partido se ter apropriado da designação «progressista», em 1876, diversos grupos ou movimentos liberais tinham reclamado a mesma designação.

Por outro lado, o liberalismo de José Luciano de Castro não se limitou ao tempo do Partido Progressista, pois abrangeu o do Partido Histórico, surgido cerca de 20 anos antes, na mesma altura em que ele entrou na política. Não é possível entender o seu pensamento e a sua obra, enquanto chefe progressista, sem se conhecer a sua passagem, e aprendizagem, no Partido Histórico, do que sempre se enalteceu.

Foi, como se vê, muito extensa, a sua carreira política, de mais de 50 anos, desde que pela primeira vez entrou no parlamento em Janeiro de 1855, abrangendo a fase de maturidade do regime da Monarquia Constitucional, Regene-

* Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Doutorando em História Contemporânea na mesma instituição universitária.

¹ Este texto foi baseado na dissertação de Mestrado do autor, *José Luciano de Castro, na Construção e na Defesa da Monarquia Parlamentar*. Dissertação de Mestrado em História Contemporânea, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010.

ração (1851-1890) e as últimas décadas de declínio até à República, em 1910. Provavelmente foi ele o parlamentar português mais precoce e também o de maior longevidade.

José Luciano de Castro Pereira Corte Real nasceu nos arredores da cidade de Aveiro, em 14/12/1834, quarto filho de uma família de fidalguia de província. Os seus antepassados tinham tradição de intervenção na política regional; seu avô paterno fora capitão-mor e seu pai assinara o Assento dos Três Estados do Reino reconhecendo a legitimidade do rei D. Miguel, em 1828, o que denuncia um ambiente familiar favorável ao tradicionalismo monárquico, mas ele assumirá em toda a vida uma linha liberal.

José Luciano entrou na Universidade de Coimbra, no curso de Direito, antes dos 15 anos, e desde logo se revelou um «estudante de muitos livros», de literatura e direito político, com grande interesse em conhecer o que de mais moderno se passava nos outros países. Entusiasmou-se com as revoluções ocorridas, em 1848, em França e em vários outros países europeus e, em 1851, decerto apoiou Saldanha quando este passou por Coimbra à frente do levantamento militar que pôs termo ao regime intransigente de Costa Cabral e iniciou o novo ciclo de concórdia chamado Regeneração. Neste mesmo ano publicou o seu primeiro artigo político num jornal de Coimbra² e, no ano seguinte, participou no capital de um novo jornal sediado em Aveiro, *Campeão do Vouga*, do qual se tornou redactor principal, além de outras iniciativas e colaborações jornalísticas. Era um jovem promissor e isso explica que, poucos meses após ter concluído o curso de Direito, José Estêvão, famoso combatente liberal e tribuno parlamentar, também aveirense, lhe tenha dado a mão para disputar e ganhar uma eleição intercalar para deputado, em Novembro de 1854.

José Luciano adquiriu desde novo uma sólida formação política. No seu segundo ano de deputado já colaborava no principal jornal da época, *A Revolução de Setembro*, e publicou um livro, *A Questão das Subsistências*³, preconizando a liberdade de produção e de comércio para solucionar a grave crise de fome que grassava em Portugal e na Europa, segundo os princípios da livre concorrência e do livre-câmbio.

A sua entrada no parlamento fizera-se pelo Partido Regenerador, que era então como que o partido oficioso da Regeneração. Mas como entretanto dele

² *O Observador*, Coimbra, 11/11/1851, pp. 2-3.

³ José Luciano de Castro, *A Questão das Subsistências*, Lisboa, Tipografia Universal, 1856.

emergisse uma dissidência de esquerda que veio a dar origem ao Partido Histórico, José Luciano vacilou entre um e outro partido, o que lhe custou uma ausência do parlamento durante três anos. Esses anos passou-os no Porto, dedicado à advocacia e ao jornalismo, colaborando no *Nacional*, no *Comércio do Porto* e no *Jornal do Porto*, que ajudou a fundar e onde conheceu Ramalho Ortigão, que dele disse que «escrevia com uma facilidade espantosa» e «sabia tudo o que tramava nos bastidores»⁴.

Regressou ao parlamento, já associado no Partido Histórico. Como ele mesmo explicou, mais tarde: «Não havia aqui o partido histórico [...] Acompanhei o partido regenerador até às eleições de 1856. Depois é que se deu a cisão política entre o partido histórico e o regenerador [...] Em 1861, quando tive a honra de ter outra vez assento nesta casa, filiei-me no partido histórico»⁵. Confrontado com a acusação de «apostasia ou incoerência política», justificou-se: «São frequentes entre nós estas evoluções partidárias [...] Hoje estamos de um lado e amanhã de outro, embora sustentando sempre as mesmas doutrinas; e neste particular não sou o único criminoso»⁶. Esta resposta ilustra a situação imprecisa dos partidos nessa década de 1850, mas José Luciano não demorou a destacar-se como um «homem de partido», não mais deixando de se definir na ala esquerda do regime da Monarquia Constitucional, fosse no tempo do Partido Histórico fosse no tempo do que lhe veio a suceder, Partido Progressista.

O presente texto acompanha o pensamento e a obra de José Luciano de Castro: num primeiro capítulo, durante a Regeneração, até 1890, quando ele participou em importantes progressos do regime monárquico constitucional; num segundo capítulo, após a Regeneração e até à República (1890-1910), quando ele se empenhou sobretudo em defender os progressos antes conseguidos. Na conclusão, será feito um confronto com outras visões de liberalismo, terminando por destacar os valores principais que o inspiraram na sua longa carreira e constituíram um conjunto coerente que se pode definir como o seu «liberalismo progressista».

⁴ Ramalho Ortigão, «José Luciano de Castro no Porto. Há cinquenta anos», *O Direito*, Maio/1914, p. 55.

⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, 18/01/1876, p. 75.

⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, 23/05/1862, p. 1468.

1. Participante nos progressos da Regeneração (1851-1890)

Foi dito que José Luciano de Castro fez um percurso constante na ala esquerda do regime da Monarquia Constitucional. Mas o que significava ser de esquerda nas circunstâncias da época?

Pertencer à esquerda do regime monárquico constitucional significava, em meados do século XIX, sobretudo lutar pela valorização do parlamento, por forma a compensar os largos poderes do rei, conforme estavam previstos na Carta Constitucional, outorgada por D. Pedro IV em 1826, que faziam dela a constituição «mais monárquica» do seu tempo⁷. Aliás, esse desequilíbrio de poderes fora sempre um factor de discórdia entre os militantes liberais, causa de golpes e revoltas constantes em torno de constituições alternativas: por um lado, uma constituição aprovada pelo parlamento, mais liberal, como era a de 1822; por outro, uma constituição outorgada por um rei, mais conservadora, como era a Carta de 1826, mesmo que esse rei tenha chefiado as forças liberais, na guerra civil que as opôs às forças adeptas do tradicionalismo «absolutista», até à vitória, em 1834.

O grande objectivo do levantamento que deu início à Regeneração, em 1851, foi pôr fim a esses longos anos de discórdia e estabelecer uma base mínima de consenso em torno da Lei fundamental. Para tal foi aprovado o I Acto Adicional à Carta, de 1852, acolhendo algumas reivindicações da esquerda, nomeadamente: eleições directas, abolição da pena de morte para os crimes políticos, reforço do controlo político e de intervenção do parlamento na celebração de tratados internacionais, votação anual dos impostos, comissões parlamentares de inquérito⁸, que, no conjunto, determinaram uma maior parlamentarização do regime. José Luciano não tinha entrado ainda no parlamento, faltavam-lhe dois anos, mas já estava imbuído do espírito da Regeneração e em toda a sua longa carreira haveria de ser constante na defesa do sistema parlamentar, para tal empenhando-se em outras reivindicações da esquerda que tiveram de aguardar melhor oportunidade. Para já, com o I Acto Adicional, ficava construída a base de estabilidade que iria proporcionar quatro décadas de assinaláveis progressos.

A Regeneração nasceu, pois, com uma intenção unitária, de modo que a grande frente que antes congregara os opositores ao intransigente governo «cabra-

⁷ Marcello Caetano, *Constituições Portuguesas*, 5.^a edição, Lisboa, Editorial Verbo, 1981, p. 32.

⁸ J. Joaquim Gomes Canotilho, «As Constituições», *História de Portugal*, direcção de José Matoso, volume 5, Lisboa, Editorial Estampa, 1998, p. 138.

lista», transformou-se no Partido Progressista Regenerador, mais tarde conhecido simplesmente por Partido Regenerador. Era uma espécie de partido oficioso do novo ciclo político, que apostava numa política de «melhoramentos materiais» e não aceitava bem as lutas partidárias. Todavia, aos poucos, foi-se formando a já referida dissidência de esquerda, que veio a desembocar no Partido Histórico, reclamando a herança dos primeiros liberais «vintistas», dos «setembristas» e dos «patuleias». A estruturação do novo partido deu-se quando o marquês de Loulé, figura do «setembrismo», foi chamado a formar governo, em 1856, em substituição de Saldanha. Esta mudança, contudo, não trouxe desde logo uma real alternativa, pois prosseguiu a mesma política de «melhoramentos materiais», além de que integrava, como ministros de influência, António José de Ávila e outros que carregavam o cadastro de terem sido membros ou apoiantes do detestado governo de Costa Cabral⁹.

O consenso inicial da Regeneração foi posto em causa pela polémica em torno das irmãs da caridade francesas, chegadas no contexto das epidemias que assolavam Lisboa, em 1857, obrigando à diferenciação ideológica entre os partidos. As irmãs da caridade eram vistas pela esquerda como a guarda avançada da reacção e da Santa Sé na luta contra os Estados liberais e motivo de crítica contra Loulé que autorizara a sua vinda. Ao fim de vários anos, essa esquerda conseguiu o afastamento de Ávila e de outros ministros conservadores, no início de 1862, deixando o governo constituído só por elementos do Partido Histórico. Seguiu-se um debate no parlamento sobre o ensino exercido pelas ordens religiosas, do qual resultaram duas posições principais: a dos Históricos proibindo-lhe o ensino, público ou particular, e a dos Regeneradores proibindo-lhes apenas o ensino público mas permitindo o particular. José Luciano ajudou ao afastamento de Ávila e participou no referido debate, alinhando pelos Históricos, naturalmente, e congratulou-se com o regresso a França das irmãs da caridade, que permitiu solucionar aquela «questão religiosa».

Entretanto, o governo «purificado» do Partido Histórico realizou, entre 1862 e 1865, um conjunto de reformas que marcaram fortemente a identidade da esquerda monárquica – nomeadamente a abolição dos morgadios, a extinção do tráfico da escravatura, a abolição do monopólio do tabaco, a desamortização dos bens eclesiásticos, além de outras – tão importantes que Oliveira Martins consi-

⁹ Uma obra de referência sobre este período é de José Miguel Sardica, *A Regeneração sob o Signo do Consenso: a Política e os Partidos entre 1851 e 1861*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

derou este governo «o mais fecundantemente activo [...] antes e depois dele»¹⁰. José Luciano não tinha ainda 30 anos e esteve muito envolvido em algumas destas reformas, por exemplo, como membro da comissão especial para a abolição dos vínculos e como relator dos projectos do crédito predial e da desamortização. O seu desempenho justificou, aliás, que tenha sido nomeado director-geral dos Próprios Nacionais, com funções de gestão do património do Estado, no qual avultavam os bens das ordens religiosas e da Igreja nacionalizados desde a década de 1830. Mais tarde, já no tempo do «governo da fusão», foi o «relator geral» do parecer sobre o Código Civil, de 1867, que instituiu o casamento civil¹¹. Foi também ele o principal dinamizador da lei de imprensa, de 1866¹², que vigorou até 1890; o seu interesse de sempre pela imprensa já o levava a publicar, antes dos 30 anos, uma colectânea da legislação aplicável¹³.

Filiado no partido da esquerda, não era por uma esquerda qualquer que José Luciano lutava, mas por uma esquerda moderada, institucional, com vocação de governo, em contraponto com a esquerda radical, ou da rua, que também se manifestava dentro do seu partido. Apesar de se ter iniciado na política pelo lado radical, enquanto estudante universitário, bem cedo definiu o seu conceito de esquerda inseparável da governabilidade, do respeito pela lei. Numa década tão afectada por graves dificuldades financeiras, como foi a de 1860, defendeu os impostos como «meios necessários para governar» e para financiar «as despesas da civilização», e criticou os que excitavam o povo e ameaçavam com a revolução; no seu entender, as revoluções só se justificavam «para salvar a liberdade oprimida», nesse caso seriam «a suprema e temerosa expressão da soberania nacional», mas «a revolução para não pagar impostos, a revolução contra o fisco, quando todas as liberdades estão garantidas e asseguradas, é tumulto, é sedição, é anarquia e subversão da ordem pública»¹⁴. No período de ingovernabilidade que se seguiu à revolta da Janeirinha de 1868 (também motivada por um imposto geral de consumo de que ele foi o relator), lamentou a «fraqueza dos poderes públicos»

¹⁰ Oliveira Martins, «Elogio histórico de Anselmo José Braamcamp», *Política e História*, vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1957, p. 70.

¹¹ Parecer da comissão, *Diário da Câmara dos Deputados*, 21/06/1867, pp. 2088-2089.

¹² Conforme o próprio José Luciano de Castro contará mais tarde (*Diário da Câmara dos Deputados*, 23/01/1888, p. 220) foi ele que, estando por uns meses fora do parlamento, tomou a iniciativa e preparou para o ministro Barjona de Freitas a respectiva proposta de lei.

¹³ José Luciano de Castro, *Colecção de Legislação Reguladora da Liberdade de Imprensa*, Porto, Tipografia de F. Gomes da Fonseca Editor, 1859.

¹⁴ *Diário da Câmara dos Deputados*, 07/03/1867, p. 713.

perante as «multidões desvairadas» e que se tivesse deixado cair o poder no «lodo das praças públicas»¹⁵.

No início da década de 1870, numa conjuntura em que vários grupos políticos apresentaram projectos de reforma da Carta constitucional, José Luciano apresentou também o seu, em nome do Partido Histórico, integrando mais algumas reivindicações que não tinham cabido no Acto Adicional de 1852. Lá estava a defesa do sistema parlamentar, propondo, por exemplo, o alargamento do direito do voto a «todos os cidadãos no gozo dos seus direitos» (o que na prática equivalia ao sufrágio universal masculino), bem como restrições aos poderes do rei para dissolver o parlamento e marcar novas eleições e ainda a substituição da câmara dos pares por um senado electivo. Lá estavam outros ideais da esquerda, tais como a instrução pública, o reforço dos direitos das administrações locais face ao poder central, ou o direito de culto particular e doméstico sem ofensa da religião do Estado, etc¹⁶. Mas estas eram reivindicações circunscritas, com o cuidado de, por um lado, marcar diferenças em relação ao projecto dos Regeneradores e, por outro, demarcar-se dos Reformistas (associados à revolta da Janeirinha e ao radicalismo subsequente), cujo projecto ameaçava reacender a discórdia constitucional anterior à Regeneração.

Em 1876, no programa que lhe coube redigir do Partido Progressista, surgido da união dos partidos Histórico e Reformista, José Luciano verteu os mesmos princípios democratizantes e parlamentarizantes do regime, insistindo que «todas as sãs ideias de progresso e liberdade» ou as «aspirações da moderna democracia» eram conciliáveis com a monarquia representativa¹⁷. Depois, continuou a demarcar-se de outros apelos ou correntes radicais e republicanizantes que animaram o seu partido, nomeadamente de Mariano de Carvalho.

1) Obreiro da rotação

Na prática, por força das circunstâncias, José Luciano acabou por ser o campeão da rotação partidária, ou rotativismo. Como o seu partido, nas décadas de 1870 e 1880, estivesse por longo tempo arredado do poder, foi ele quem desempenhou o papel principal na construção duma alternativa ao hegemónico Partido

¹⁵ *Diário da Câmara dos Deputados*, 25/05/1869, pp. 191-192.

¹⁶ *Diário da Câmara dos Deputados*, 24/01/1872, pp. 120-125.

¹⁷ *Partido Progressista. Exposição Justificativa e Programa*, Lisboa, Tipografia O Progresso, 1877.

Regenerador. Era a sua forma de conciliar o pluralismo com a governabilidade, de modo que a rotação passou a ser também um elemento identificativo do seu percurso e do seu pensamento.

Havia alguma evidência prévia de dualismo na sociedade portuguesa, quando confrontada com grandes causas, como tinham sido a guerra civil entre absolutistas e liberais e, depois, a luta entre cartistas e setembristas. A Regeneração pretendeu superar este dualismo mas não evitou a dissidência Histórica, à qual o rei D. Pedro V deu oportunidade de se estruturar com a chamada de Loulé ao poder. O dualismo seria confirmado pelos efeitos bipolarizadores do regime eleitoral dos círculos uninominais¹⁸, aplicado a partir de 1860. Todavia, a meio dos anos 60, perante as graves dificuldades financeiras e as divisões do Partido Histórico que assegurava o governo, tentou iludir-se outra vez o dualismo, constituindo o «governo de fusão» entre os dois grandes partidos, Histórico e Regenerador (1865-1868). O problema foi que este «governo da fusão», ao cair perante a revolta da Janeirinha, na tentativa de impor certas reformas impopulares (o imposto do consumo e a drástica redução do número de autarquias locais), deixou o país sem alternativas sérias: os dois grandes partidos foram remetidos à oposição e o poder entregue a pequenos grupos marginais, em coligações discrepantes, com uma predominância da esquerda radical, de tal modo que, em de menos de 4 anos (1868-1871), se consumiram cinco eleições e sete governos.

Foi num destes curtos governos, chefiado pelo duque de Loulé com o intuito de fazer renascer das cinzas da «fusão» o Partido Histórico, que José Luciano se estreou como ministro, na pasta da Justiça e dos Negócios Eclesiásticos: percorreu o país, fez várias reformas (dos solicitadores, dos juízos ordinários, etc.), entrou em choque com a Santa Sé na pretensão de reduzir o número de dioceses; e, poucos dias depois de apresentar outras reformas no parlamento¹⁹, em especial um código penal que diminuía as penas na sequência da supressão da pena de morte, viu o seu esforço abortado pelo golpe militar de Saldanha, em 1870. Sofreu uma enorme frustração e reforçou a convicção de que algo devia mudar no funcionamento do sistema político.

No ano seguinte, como lição dessas experiências falhadas da fusão dos partidos principais (que ele apoiara, algo contrariado) e da consequente fragmentação partidária e ingovernabilidade em que se caíra, José Luciano defendeu, tomando o

¹⁸ Maurice Duverger, *Os Partidos Políticos*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1980, pp. 243-263.

¹⁹ *Diário da Câmara dos Deputados*, 14/05/1870, pp. 451-456.

exemplo de outros países europeus, como a Bélgica e a Inglaterra, um modelo de rotação entre dois partidos fortes e ideologicamente diferenciados: «que ao lado do governo [...] haja sempre uma oposição ilustrada e séria que [...] se prepare para o substituir [...] Faço votos para que da existência do governo actual resulte para o país a organização de dois partidos, como eu o compreendo, um mais ou menos conservador, o outro mais avançado, mais liberal, mais democrático». Para melhor entender o seu pensamento, atente-se como, noutro passo do discurso, ele caracteriza um e outro partido: o «mais ou menos conservador» como «mais afeiçoado aos princípios de ordem e de progresso material»; e o «mais avançado, mais liberal, mais democrático», ou seja, o seu, como «mais enamorado das generosas ideias da liberdade»²⁰.

Este discurso coincidiu com a entrada em funções de Fontes Pereira de Melo como presidente de um governo que iria prolongar-se por seis anos (1871-1877), beneficiando da boa conjuntura económico-financeira e da óbvia preferência do rei a quem preocupavam as experiências republicanas que entretanto ocorriam em França e em Espanha. Se, de início, este governo Regenerador precisava do apoio do grupo «avilista», a partir de 1874 autonomizou-se com uma grande vitória eleitoral, aliás amplificada pelo sistema dos círculos uninominais, assim cumprindo, mas no lado «conservador», o apelo de José Luciano por partidos fortes. Quanto ao lado «mais avançado», foi preciso esperar por 1876 para ver os partidos Histórico e Reformista formarem o Partido Progressista, pouco tempo depois de, também na esquerda mas fora do regime, se ter fundado o Partido Socialista e começar a formação do Partido Republicano.

Foi nessa década de 1870 que verdadeiramente se formaram os primeiros partidos políticos em Portugal, com disciplina e coesão antes desconhecidas, do mesmo tipo de «partidos de quadros», ou «partidos de notáveis», que apareceram nos outros países liberais. José Luciano procurou dar consistência ideológica ao seu partido, numa linha de esquerda moderada, nomeadamente com a sua proposta de reforma da Carta e o programa do Partido Progressista. Pelo contrário, o governo Regenerador adoptou uma atitude severa, sem dar espaço para grandes debates no parlamento, sem admitir qualquer discussão de reforma constitucional. José Luciano ameaçou abandonar o parlamento, «rejeitem embora as moções que propomos, mas não nos condenem ao silêncio»²¹, avisou o rei contra os partidos

²⁰ *Diário da Câmara dos Deputados*, 13/09/1871, p. 627.

²¹ *Diário da Câmara dos Deputados*, 27/03/1873, pp. 910-911.

conservadores, «são eles que cavam a ruína das monarquias»²², propondo antes uma «monarquia cercada de instituições democráticas e republicanas»²³, enfim criticou as intromissões do governo («ditaduras») nas áreas reservadas ao parlamento. O programa progressista explicitava 22 reformas, sendo as mais urgentes a do sistema eleitoral e da instrução, e dava bastante detalhe à reforma eleitoral, para que houvesse «eleições livres», em que os cidadãos estivessem livres da «rede das dependências e dos favores da autoridade», assim permitindo uma rotação do governo «sem turbacões nem violências»²⁴.

Mas a rotação não era, como às vezes se crê, um jogo amigável e combinado entre os dois maiores partidos. Logo que foi divulgado o programa progressista, o governo Regenerador apodou-o de subversivo, para assustar o rei. Instalado no poder, não dava sinais de o ceder de boa vontade. Quando, no regresso da crise financeira, foi forçado a ceder o poder, manobrou para o entregar ao pequeno grupo «avilista», antes de o recuperar poucos meses depois. Então, com o seu assumido «oportunismo», aprovou algumas propostas do programa progressista, dito subversivo, tais como o alargamento do voto e a descentralização administrativa, em 1878, numa estratégia de esvaziamento da alternativa do rival. Há tanto tempo penando na oposição, alguns dirigentes progressistas, como Mariano de Carvalho²⁵ e Emídio Navarro, lançaram-se numa violenta campanha contra o rei, com ameaças de lutar até à revolução e à república²⁶, mas José Luciano continuou na sua linha moderada, recomendando «dedicação pela monarquia e respeito pela figura e pela vontade do rei»²⁷.

Em 1879 foi, enfim, o Partido Progressista encarregado de formar governo, presidido por Anselmo Braamcamp. Realizou então a almejada rotação, não tanto por ter chegado ao poder a mando do rei, mas por ter conseguido uma maioria ampla e homogénea de deputados, provando ser uma real alternativa aos Regeneradores. Coube a José Luciano, no cargo eminentemente político de ministro do Reino, conduzir as eleições provocadas por uma moção de desconfiança dos Regeneradores. «Talvez se enganem nos seus cálculos», res-

²² *Diário da Câmara dos Deputados*, 18/03/1874, p. 827.

²³ *Diário da Câmara dos Deputados*, 10/03/1874, p. 734.

²⁴ *Partido Progressista. Exposição Justificativa e Programa*, Lisboa, Tipografia O Progresso, 1877.

²⁵ Mariano de Carvalho chegou a escrever no seu jornal, num artigo famoso: «O manto real tornou-se capa de malfeitores e abrigo de malefícios», *Diário Popular*, Lisboa, 30/01/1878, p. 1.

²⁶ Fernando Moreira, *José Luciano de Castro. Itinerário pensamento e acção política*, dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 1992, policopiado, p. 133.

²⁷ «O partido progressista», *O Progresso*, 29/01/1878, p. 1.

pondeu-lhes, «Queremos liberdade eleitoral, mas não toleraremos que continue a funcionar o maquinismo montado durante oito anos em proveito de um partido»²⁸. E desde logo tratou de alterar a seu favor esse maquinismo, isto é, a rede de agentes nomeados pelo governo (governadores civis, administradores do concelho, regedores, cabos de polícia e até magistrados e funcionários da fazenda), que duma maneira ou doutra exerciam influência ou pressão sobre os eleitores.

As expectativas da esquerda eram muito altas, por mais que o governo chamasse a atenção para a grave situação da fazenda, o que justificava algum adiamento na realização do programa do partido. José Luciano realizou as prometidas reformas da instrução pública, atrasou-se na reforma eleitoral, mas outras ficaram retidas na Câmara dos Pares. Além disso, o governo não conseguiu desenredar-se do Tratado de Lourenço Marques que os Regeneradores tinham celebrado com a Inglaterra e assinado no último dia como um presente envenenado. E assim o governo caminhou para o fim, reprimindo os tumultos contra a política colonial, que não era a sua, e contra o imposto do rendimento, que era uma medida fiscal avançada, sob a acusação de que rasgara o seu programa, o que levou muitos dos seus eleitores urbanos a passarem-se para os republicanos. Afinal a rotação de 1879 parecia não ter passado de uma hábil manobra que servira mais para livrar os Regeneradores das dificuldades do momento do que para promover uma alternância política. A verdade é que os Progressistas tiveram de resignar, em Março de 1881, submetendo-se de seguida a eleições em condições de grande fragilidade, das quais resultou verem reduzida a sua representação de 106 para seis deputados, incluindo José Luciano mas excluindo o chefe Anselmo Braamcamp. Queixaram-se de uma campanha de «exterminação», que os Regeneradores terão conduzido com o objectivo de meter a rotação dentro do próprio partido, dividido em «dois grupos, capitaneados um pelo sr. Fontes e outro pelo sr. Barjona, a fim de com uma aparência de constitucionalismo se revezarem no poder»²⁹.

Mas o grande avanço conseguido pelos Republicanos em Lisboa deixou à vista o perigo de o eixo esquerdo da rotação saltar fora do regime. O que levou as elites, incluindo o próprio rei, a pensarem num acordo entre os dois grandes partidos, que desse maior estabilidade ao jogo da rotação. José Luciano não perdeu a oportunidade de converter um fracasso em vantagem e foi o principal

²⁸ *Diário da Câmara dos Deputados*, 02/06/1879, pp. 1954-1956.

²⁹ Editorial de *O Primeiro de Janeiro*, 24/08/1881, transcrito em *O Progresso*, 26/08/1881, p. 1.

obreiro, por parte do Partido Progressista, desse acordo (contra algumas resistências internas, até de Braamcamp), do qual resultaram a lei eleitoral de 1884 e o II Acto Adicional à Carta, de 1885, este prevendo a eleição de uma parte dos pares do reino. Tal como em 1878, mais uma vez os Progressistas viram «roubadas» pelos rivais algumas das suas bandeiras, especialmente a lei eleitoral. José Luciano reclamou que esta lei – que integrava a essência do seu projecto de 1882, visando reduzir a pressão das autoridades sobre os eleitores e assegurar a representação das minorias – era «devida ao Partido Progressista» e promoveu a respectiva publicação³⁰.

2) No ponto mais alto do regime

A lei eleitoral de 1884 criou, de facto, condições para uma rotação com mais equilíbrio entre os grandes partidos, dando mais poder aos respectivos chefes sobre os deputados e mais domínio sobre o jogo de influências locais, embora causando também alguma redução na competição eleitoral. Essa mudança beneficiou directamente José Luciano quando ele foi chamado pelo rei a presidir ao governo seguinte, escassos meses após ter alcançado a chefatura do Partido Progressista por morte de Braamcamp, pois esse governo veio a durar quatro anos (1886-1890), aproximando-se dos longos governos de Fontes; e mais tempo decerto teria durado se não fosse abruptamente interrompido pelo «Ultimato Inglês».

A luta interna pela sucessão de Braamcamp foi influenciada pelo protagonismo de José Luciano na celebração do acordo com os Regeneradores, na medida em que muitos Progressistas se aperceberam de como isso lhe granjeara a confiança do rei. Por isso, embora o partido estivesse muito dividido em torno de diversos «marechais», apenas Mariano de Carvalho esboçou uma candidatura, que não levou até ao fim. A vitória de José Luciano significou a vitória do seu liberalismo de esquerda moderada sobre outras versões de liberalismo, fosse o radicalismo republicanizante já referido, fosse a «Vida Nova», de Oliveira Martins, que previa maior intervenção do Estado e mais poder do rei na realização, «em ditadura», de certas reformas visando as novas questões económicas e sociais; só que esta «Vida Nova» contrariava a posição parlamentarista tradicional do partido, conforme José Luciano logo

³⁰ José Luciano de Castro, *Legislação eleitoral anotada*, Lisboa, Tipografia Progresso, 1884, e *Legislação eleitoral anotada*, 2.^a edição correcta e muito aumentada, Lisboa, Livraria Ferin, 1892.

lhe observou, lembrando que muitas boas reformas tinham sido feitas com o parlamento³¹.

Na condução do governo José Luciano teve de aceitar algumas medidas que implicavam maior intervenção do Estado na política económico-financeira, como era moda em certa esquerda, que contradiziam os princípios de livre concorrência desde sempre por ele professadas, nomeadamente: a restauração do monopólio do tabaco, a atribuição ao Banco de Portugal do exclusivo da emissão de moeda, a aprovação de restrições à importação de cereais e a concessão à Real Companhia Vinícola do Norte de privilégios no fabrico de vinho do Porto. Estas divergências acabaram por levar à demissão dos ministros Mariano de Carvalho e Emídio Navarro. Na área específica do ministério do Reino, José Luciano realizou a reforma da lei do recrutamento, de modo a evitar a interferência das autoridades com efeitos eleitorais, criou os liceus femininos e decretou um novo Código Administrativo que, sem trair o carácter descentralizador do código de 1878, lhe corrigiu os excessos de autonomia («anarquia») fiscal dos municípios, reforçando sobre eles a tutela do governo.

Todavia, ao aprovar por decreto este Código Administrativo, José Luciano cometeu o mesmo «pecado» da «ditadura» que tanto criticara aos Regeneradores. Justificou-se com razões de sobrevivência do governo³²: como da reforma da Câmara dos Pares de 1885 tivesse resultado uma câmara alta de maioria regeneradora, não tinha dúvidas de que em breve sofreria o mesmo bloqueio que sofrera o governo progressista em 1879-1881; só com o novo Código Administrativo decretado em «ditadura» pôde realizar eleições de uma parte dos pares, fazendo corresponder a câmara alta à nova maioria dos deputados. Mas é claro que, ao fugir de morrer outra vez às mãos da Câmara dos Pares, essa instituição pouco democrática que a esquerda aceitava mal, perdeu alguma autoridade na defesa das atribuições do parlamento, que era um dos valores essenciais da sua causa.

Quanto à questão colonial, a política seguida pelo governo não correspondia totalmente às posições de José Luciano: por um lado, era tema que não lhe suscitava grande entusiasmo: «Possessões ultramarinas temos nós demais para os nossos recursos»³³; por outro, não comungava tanta oposição aos ingleses como

³¹ Carta a Oliveira Martins, de 10/09/1885, José Luciano de Castro, *Correspondência Política (1858-1911)*, org. Fernando Moreira, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais/Quetzal Editores, pp. 181-183.

³² *Diário da Câmara dos Deputados*, 03/05/1887, pp. 554-556, e 12/07/1887, p. 1704; *Diário da Câmara dos Pares*, 11/08/1887, p. 933.

³³ Carta ao visconde de Valmor, de 03/11/1884, Fernando Moreira (org.), José Luciano de Castro, *Correspondência Política*, pp. 170.

parte do seu partido, em particular o ministro Barros Gomes. Na sequência da Conferência de Berlim (1884-1885), que aprovara o princípio da «ocupação efectiva» dos territórios sobre os quais se reclamasse soberania, o governo lançou várias expedições urgentes com vista a realizar o famoso projecto do «Mapa cor-de-rosa», que já vinha do governo anterior e ligava todo o território entre as costas de Angola e de Moçambique. Era tal o sentimento nacional em torno do sonho do Império que dificilmente se poderia evitar o choque com a Inglaterra, interessada em parte do mesmo território. Com o «Ultimato Inglês», de Janeiro de 1890, José Luciano teve de enfrentar um dilema: ceder ou resistir; neste caso seria «aplaudido pelas multidões exaltadas por sentimentos patrióticos» mas arriscaria «que uma ou mais possessões portuguesas fossem ocupadas e talvez irremediavelmente perdidas». Decidiu-se pela opção que lhe pareceu trazer menores danos para o país: «ceder às exigências», embora protestando pelo direito de se resolver o litígio «por uma mediação ou pela arbitragem»³⁴. Em seguida pediu a exoneração.

Durante este governo de José Luciano (1886-1890), o regime liberal monárquico atingiu o seu máximo em termos de progressos políticos, os quais, embora assinados por governos Regeneradores, correspondiam a um relativo consenso entre os dois grandes partidos, deixando Portugal a par dos países mais avançados da Europa, por exemplo quanto ao direito de voto. Eça de Queiroz escreveu que estavam realizadas todas as reformas que ao Partido Republicano cumpriria reclamar³⁵. Até no PIB per capita se atingiu um nível que, a preços constantes, só 40 anos depois seria alcançado³⁶.

2. Defensor dos progressos políticos, no refluxo pós-Regeneração (1890-1910)

É consensual entre os historiadores que o «Ultimato Inglês» marcou o fim da Regeneração e iniciou um novo ciclo político, que, de facto, se caracterizou por mais recuos do que avanços, pelo menos na óptica de José Luciano, de tal modo

³⁴ *Diário da Câmara dos Pares*, 13/01/1890, pp. 23-24; ver também a acta do Conselho de Estado em Júlio de Vilhena, *Antes da República (Notas biográficas)*, vol. I, Coimbra, França e Arménio, 1916, pp. 178-180.

³⁵ Eça de Queiroz (sob o pseudónimo Um Espectador), «Novos factores da política portuguesa», *Revista de Portugal*, Abril de 1890, transcrito em *Textos de Imprensa VI*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995, pp. 85-86.

³⁶ Nuno Valério, *Avaliação do Produto Interno Bruto de Portugal*, ISEG, Documento de trabalho n.º 34/2008.

que este se viu muitas vezes a remar contra a maré, numa atitude de defesa e de conservação do tipo de regime de que tinha sido um dos construtores. Mas não foi só o «ultimato» que esteve na origem no novo ciclo, foram também outros factores, quase simultâneos: a bancarrota parcial em que o país caiu e a subida ao trono do novo rei D. Carlos.

Logo na formação do governo seguinte, José Luciano percebeu que não teria do novo rei o mesmo acolhimento que tivera de D. Luís: enquanto ele, perante a transcendência do «ultimato», achava que o governo deveria ser de unidade nacional, o rei chamou os Regeneradores, concedendo-lhes a dissolução do parlamento e a oportunidade de organizarem novas eleições, como se de uma normal rotação se tratasse. Assim, acusados pelos sucessores de «traidores» e «covardes», caíram os Progressistas na oposição, na iminência de perderem a maioria que poucos meses antes tinham conquistado. José Luciano era o alvo principal das críticas, dentro do próprio partido, por certas facções que nunca tinham aceitado a sua liderança.

Não admira que os Progressistas tenham impulsionado grande parte da agitação que ocorreu nos meses seguintes, promovida também pelos Republicanos, contra a Inglaterra, contra o governo Regenerador e até, por vezes, contra o regime monárquico. Ao que o governo respondeu com medidas repressivas, uma nova «lei da rolha» sobre a imprensa e a dissolução da Câmara Municipal de Lisboa, de maioria progressista. Contra essa «lei da rolha», José Luciano declarou: «Quem não tem ténpera bastante forte para resistir às agressões dos periódicos não pode sentar-se nas cadeiras de ministro»³⁷. Fragilizados perante as eleições, os Progressistas recorreram ao expediente de, no círculo de Lisboa, votarem numa lista contendo um só candidato próprio e três candidatos republicanos, assim partilhando uma vitória em vez de uma derrota pesada.

Muito sensível ao equilíbrio na relação com os Regeneradores, José Luciano defendeu o recurso a governos extra-partidários, ou que associassem os dois partidos, quando se tratou de substituir o governo regenerador, caído por causa de um tratado com a Inglaterra cujo conteúdo equivalia à aceitação do «ultimato». Seguiram-se, com efeito, três curtos governos extra-partidários, o primeiro com ascendente progressista, o segundo com ascendente regenerador e o terceiro baseado em figuras exteriores aos grandes partidos. A estes

³⁷ *Diário da Câmara dos Pares*, 15/07/1890, p. 621.

governos coube negociar um novo tratado com a Inglaterra (não melhor que o anterior rejeitado) e tomar medidas para a crise financeira, incluindo a saída do padrão-ouro, um empréstimo por conta das receitas do tabaco e a redução unilateral dos juros a pagar aos credores externos, significando uma bancarrota parcial que deixou o país dez anos fora dos mercados financeiros.

Entretanto, opondo-se à ideia, cultivada em certos meios intelectuais, de que os «velhos partidos, quase tão velhos como a liberdade»³⁸, fossem incapazes de resolver as dificuldades, José Luciano aplaudiu o regresso à rotação, no início de 1893, através de um governo regenerador. Mas foi apenas um efémero regresso à rotação, já que este governo, presidido por Hintze Ribeiro e sob forte influência de João Franco, em menos de um ano dissolveu o parlamento, deixando-o funcionar apenas por dois meses após novas eleições, antes de o encerrar e dissolver outra vez, assim se mantendo em todo o ano de 1895. E aproveitou este interregno parlamentar para decretar nova legislação eleitoral, reduzindo a metade o número de eleitores e acabando com a representação das minorias, e reformar a Carta (III Acto Adicional) no sentido de alargar os poderes do rei e recuperar a hereditariedade dos pares, além de outras medidas, tais como um código administrativo de orientação centralizadora (que permitiu extinguir cerca de 50 concelhos) e o decreto «antianarquista» de 13/02/1896 que permitia deportar após processo sumário os adversários do regime.

Tratou-se de uma ditadura mais profunda e sistemática do que as ditaduras simplesmente «administrativas», que antes José Luciano criticara e que também fizera em 1886, esta agora inspirada na doutrina do «engrandecimento do poder régio», formulada por Oliveira Martins e acolhida pela nova geração de políticos regeneradores com a aprovação do rei. O conjunto de medidas tomadas significou o desmantelamento da herança de Fontes e a anulação das reformas que tinham sido aprovadas, em 1878 e em 1884-1885, com a colaboração ou sob a pressão de José Luciano. E marcou um contraste com o avanço geral dos países europeus no sentido das reformas democráticas e do sufrágio universal. Segundo Gomes Canotilho, o III Acto Adicional colocou o constitucionalismo monárquico «a caminho do fim»³⁹.

³⁸ *Diário da Câmara dos Pares*, 01/06/1891, p. 10, e 24/02/1893, p. 111.

³⁹ J. Joaquim Gomes Canotilho, «As Constituições», *História de Portugal*, dir. J. Matoso, p. 139

José Luciano opôs-se desde o início a este processo antiparlamentar, mas sem obter eco junto do rei. Além das notórias divergências políticas, sentia como que um conflito geracional, vendo todo o seu passado espezinhado por políticos novatos a quem chamava «estes loucos que nos governam»⁴⁰, aos quais se associava o rei de 30 anos que lhes dava sucessivas oportunidades de organizarem eleições enquanto a ele por vários anos não o recebera no paço⁴¹. Com os Republicanos e alguns Regeneradores descontentes, José Luciano fez uma aliança, União Liberal, que dirigiu uma petição ao rei, apelou ao boicote aos impostos e promoveu comícios de protesto em Lisboa e no Porto. Justificará ter aceitado o apoio republicano como «resistência contra a ditadura», ficando porém «convencionado que só batalharia no terreno da lei»⁴². Chegou ao ponto de recusar a participação nas eleições de 1895, numa assembleia-geral do partido em que proclamou: «Acima da Monarquia está a Liberdade!»⁴³. Desta atitude extrema de recusar a eleição de 1895 resultou um parlamento monocolor, «Solar dos Barrigas», que desacreditou a ditadura regeneradora.

No início de 1897, perante o agravamento da crise financeira, José Luciano foi enfim chamado pelo rei a formar governo. Desfez desde logo algumas medidas de Franco: concedeu amnistia sobre crimes de imprensa, autorizou associações económicas antes dissolvidas por resistirem a impostos, anulou incompatibilidades eleitorais sobre funcionários públicos e profissões liberais, restaurou os cerca de 50 municípios extintos, etc. Mas evitou, para reformas maiores, usar os mesmos processos ditatoriais que criticara aos regeneradores, apesar das pressões nesse sentido que lhe faziam dentro do partido. Não conseguiu, todavia, terminar a sua obra, nomeadamente não pôs em execução uma reforma administrativa já aprovada no parlamento, nem conseguiu fazer aprovar uma reforma constitucional pensada para prevenir novas ditaduras – a esta reforma opôs-se o rei, fosse pela objecção dos Regeneradores de que não tinham passado quatro anos sobre a reforma anterior, fosse por não querer diminuídos os seus poderes⁴⁴. E José Luciano demitiu-se, a meio de 1900, quando estava gravemente doente, partindo logo a submeter-se a uma melindrosa cirurgia em Paris.

⁴⁰ Carta ao visconde de Valmor, de 06/01/1894, in Fernando Moreira (org.), *José Luciano de Castro, Correspondência Política*, pp. 390.

⁴¹ Rui Ramos, *D. Carlos*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2006, p. 147.

⁴² *Diário da Câmara dos Pares*, 22/07/1899, p. 753.

⁴³ *Correio da Noite*, 05/05/1895, p. 1.

⁴⁴ Carta de D. Carlos a José Luciano de Castro, de 20/06/1900, in António Cabral, *Cartas d'El-Rei D. Carlos a José Luciano de Castro*, pp. 263-265.

Nos anos seguintes, mesmo quando os dois partidos rivais se aproximaram para se defenderem da cisão de João Franco, que poderia contagiar o Partido Progressista, José Luciano fez questão de vincar as suas diferenças face aos Regeneradores, nomeadamente nos domínios da liberdade de imprensa e das prerrogativas parlamentares⁴⁵, criticando o governo regenerador por continuar a tomar medidas ditatoriais, como foi a lei eleitoral de 1901 que pôs fim a 40 anos de círculos uninominais. Em momentos de desânimo, em que pensou terminar a sua carreira política, o que mais lamentava era não ver defendido suficientemente o sistema parlamentar⁴⁶. Sem esquecer o «pecado» da ditadura que cometeu em 1886, não pode haver dúvidas de que o Partido Progressista foi muito mais respeitador das prerrogativas do parlamento que os Regeneradores, na aprovação das suas medidas mais importantes.

A doença de José Luciano precipitou a luta pela sua sucessão à frente do partido e essa foi a causa principal da dissidência de José de Alpoim, em 1905, a pretexto da questão dos tabacos. José Luciano rompeu com Hintze, chefe dos Regeneradores, por ver nele cumplicidade com tal dissidência e, de seguida, fez com João Franco uma «Concentração Liberal», que a este permitiu formar governo, em 1906. No ano seguinte, porém, o governo de Franco transformou-se numa ditadura, como a de 1895, encerrando o parlamento sem marcar novas eleições, dissolvendo as câmaras municipais e as juntas gerais de distrito controladas pelos grandes partidos para as substituir por comissões nomeadas pelo governo, bem como alterando a Carta constitucional para permitir ao rei nomear pares do reino sem limite. O propósito era destruir as redes de poder dos partidos rotativos e criar um novo grande partido, ou um novo sistema rotativo, tudo isso com o apoio obstinado do rei. Na oposição que lhe moveu José Luciano declarou que «esta monarquia não me serve» e reafirmou ter jurado defender uma monarquia constitucional, não uma monarquia absoluta⁴⁷.

Depois do regicídio, José Luciano recuperou junto do novo rei D. Manuel II alguma da influência perdida no reinado anterior, mas não tanta como é corrente dizer-se, pelo menos não a suficiente para resolver uma discordância estratégica fundamental entre ambos quanto ao uso da prerrogativa régia de dissolver o parlamento. Perante a obstrução sistemática dos trabalhos parlamentares, exercida pela oposição com gritaria e quebrar de carteiras, provocando a queda de sucessivos governos, José

⁴⁵ *Diário da Câmara dos Pares*, 12/05/1902, p. 618, e 09/02/1903, pp. 115-118.

⁴⁶ *Diário da Câmara dos Pares*, 25/05/1901, p. 624, e 21/01/1902, p. 40.

⁴⁷ Entrevista ao *Heraldo de Madrid*, transcrita no *Correio da Noite*, de 27/07/1907, p. 1.

Luciano, como chefe do bloco maioritário, esgotou a sua influência a arranjar novos governos, sem convencer o rei a perder o medo de usar a sua prerrogativa. E avisou-o, com mais de um ano de antecedência, que, a prosseguir tal política que considerou «suicida», o rei poderia não ter defensores na hora da revolução republicana⁴⁸.

Estando o Partido Regenerador num processo de desagregação desde a morte de Hintze em 1907, José Luciano continuou a defender que «a causa das instituições e do país é muito melhor servida com a organização de dois partidos fortes, solidamente enraizados na opinião pública, do que com numerosos grupos e clientelas pessoais, que são outras tantas causas de perturbação e de desordem».⁴⁹ Trabalhou com as facções que a ele se juntaram para uma nova arrumação partidária em dois blocos, que evoluísse para uma nova rotação entre dois partidos fortes. Acreditava ser essa a melhor forma de corresponder à divisão dualista da sociedade entre conservação e progresso e, para tal, defendia a reposição do sistema dos círculos uninominais. Definiu o seu bloco como de «defesa monárquica», apelando à adesão de todos os que recusassem cumplicidades com a revolução. Demarcava-se, pois, do «bloco liberal» formado pela facção regeneradora chefiada por Teixeira de Sousa e pelo grupo dissidente «alpoinista», denunciando as suas cumplicidades com os republicanos à revelia de toda uma herança conservadora e ordeira do Partido Regenerador. Além disso, resistiu ao anticlericalismo laicista que estava em voga e envolveu a facção «teixeirista», mantendo-se fiel à sua visão «regalista» de ligação (submissão) da Igreja ao Estado.

Assim se apresentaram os dois blocos monárquicos, mais os republicanos, nas eleições de Agosto de 1910, as quais, mesmo que não validadas em todos os círculos, mostraram um país dividido, entre norte e sul, muito em função da influência da Igreja. Daí resultou a imagem dos dois grandes partidos com os seus papéis tradicionais trocados: um Partido Regenerador (a sua facção maioritária) agora anticlerical e colado aos republicanos e um Partido Progressista da velha esquerda agora «conservador». Mas estava-se apenas no início da transição para uma nova bipolarização, que a revolução republicana impediu de saber até onde chegaria.

⁴⁸ Carta a D. Manuel II, de 04/05/1909, *Documentos Políticos encontrados nos palácios reais*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, 1915, p. 65.

⁴⁹ *Correio da Noite*, 31/12/1909, p. 1.

Conclusão

Vale a pena recordar outras visões de liberalismo com que José Luciano se confrontou, para definir melhor o seu «liberalismo progressista».

Dentro do seu próprio partido contrariou a deriva radical e republicanizante de Mariano de Carvalho ou de Emídio Navarro, em 1878. Destes, todavia, teve de aceitar, a contragosto, no governo de 1886-1890, medidas que implicavam maior intervenção do Estado e feriam os seus princípios de livre concorrência, embora acabasse por se render a um quadro internacional dominado pelo protecçãoismo. Da «Vida Nova» de Oliveira Martins, que aliás suscitou o interesse de Anselmo Braamcamp, em 1885, José Luciano não aceitou o pendor antiparlamentar. Assim como, depois, se sentiu por vezes desacompanhado no seu partido quando recusou fazer decretos em «ditadura» mesmo para desfazer outras medidas ditatoriais.

Relativamente ao partido rival, Regenerador, as divergências de José Luciano eram naturalmente maiores. Desde logo, no debate sobre o ensino pelas ordens religiosas, em 1862, a propósito das irmãs da caridade francesas, alinhou pela posição dos Históricos de proibição total, ao contrário da proibição parcial defendida pelos Regeneradores. Quando propôs o modelo de rotação entre dois partidos fortes, em 1871, José Luciano definiu o seu partido como mais afeiçoado às «ideias da liberdade» e os rivais Regeneradores aos «princípios da ordem e do progresso material». Na sua proposta de reforma da Carta constitucional, de 1872, marcou também diferenças, quanto ao direito de voto, aos poderes do rei e à Câmara dos Pares, bem como quanto à liberdade de consciência. Mas os Regeneradores, depois de vários anos em que recusaram sequer discutir a reforma constitucional, acabaram por adoptar grande parte das bandeiras dos Históricos/Progressistas, em 1878 e em 1884-1885, com algumas excepções, entre as quais a liberdade de consciência. José Luciano criticou bastas vezes as «ditaduras» de Fontes Pereira de Melo, mas, depois da «ditadura» bem mais grave de 1895, veio a considerar o tempo de Fontes e dos primeiros governos progressistas «os tempos áureos do parlamentarismo». De facto, após a morte de Fontes, o Partido Regenerador mudou, virou «à direita», pela mão da nova geração de Hintze e Franco, ao ponto de dismantelar os progressos herdados. Na circunstância José Luciano reclamou a Liberdade acima da Monarquia. Com a cisão de Franco, em 1901, deu-se uma aproximação entre Hintze e José Luciano, mas este não deixou de vincar diferenças quanto às atribuições

do parlamento e à liberdade de imprensa. Face à segunda «ditadura» de João Franco, de 1907, José Luciano lembrou ter jurado «uma monarquia liberal não uma monarquia absolutista». Depois, com a morte de Hintze, o Partido Regenerador, pelo menos a fracção maioritária comandada por Teixeira de Sousa, tornou a virar drasticamente, agora «à esquerda», assumindo posições anticlericais, próxima dos republicanos.

A questão do regime, para José Luciano, era secundária, pelo menos em teoria. Embora tenha permanecido, até ao fim, fiel à Monarquia, fez declarações públicas de que não receava a ideia republicana e de que defendia uma «monarquia cercada de instituições democráticas e republicanas». Para si, o grande salto na modernização política do país já se tinha dado com a vitória liberal de 1834, com os valores daí resultantes de liberdade, soberania da nação, eleições, parlamento, etc. Mas, em caso de conflito ou de dúvida, ele já tinha afirmado: «Acima da Monarquia está a Liberdade». Por que preferiu sempre a monarquia? Em vários discursos explicitou algumas razões⁵⁰: ordem pública, independência nacional e por entender que só um rei, não um chefe de partido, podia colocar-se na posição superior e independente de árbitro do jogo político. Este argumento remete para a questão, já referida a propósito das eleições, da permeabilidade da sociedade portuguesa da época à influência das autoridades, mostrando-se incapaz de, só por si, gerar alternância; donde se depreende que, tendo a sociedade evoluído para o que é hoje em dia, tal intervenção de árbitro superior seja desnecessária. No fim, não há dúvida de que José Luciano se desiludiu com a Monarquia, em especial com os dois últimos reis, mas não ao ponto de aderir àquela República, chegada por um partido que desistira de alcançar o poder pela via eleitoral, preferindo a via revolucionária, e que efectivamente fez a revolução 30 e tal dias após ter participado em eleições em que até ganhou os círculos de Lisboa e de Setúbal.

Em resumo: quais os valores principais por que José Luciano de Castro se bateu e que inspiraram a sua longa carreira política? Há três em que ele se destacou como figura de referência no seu tempo: o sistema parlamentar, a autenticidade eleitoral e a liberdade de imprensa. São igualmente valores que sobreviveram ao tempo, no sentido em que são inquestionáveis no funcionamento das democracias actuais, sem prejuízo de uma ou outra adaptação de país para país. A rotação partidária, associada aos círculos uninominais, foi outro valor importante para José Luciano, reconhecendo-se, neste caso, haver maiores variantes entre bipar-

⁵⁰ Por exemplo, *Diário da Câmara dos Deputados*, 25/04/1879, p. 1367.

tidarismo e multipartidarismo, entre sistemas de círculos uninominais e os de representação proporcional.

Na questão religiosa, por um lado, José Luciano permanece actual na defesa que fez da liberdade de consciência e do casamento civil, por outro, foi ultrapassado na sua visão «regalista» de ligação (submissão) da Igreja ao Estado. Na relação entre poder central e poder local, apesar da descentralização tradicionalmente defendida pela esquerda, José Luciano teve de corrigir alguns excessos de descentralização do Código Administrativo de 1878 (Regenerador) e depois teve de se conformar com alguma centralização imposta pelas dificuldades financeiras da década 1890-1900.

Neste exercício comparativo não se pode esquecer a evolução por que passaram as sociedades, seja pela alfabetização generalizada seja pelas experiências históricas em que usaram a liberdade ou dela foram privadas. Foi grande também a evolução nas políticas económicas e sociais em favor de uma maior intervenção do Estado, sem todavia pôr em causa a actualidade dos princípios liberais no plano político.

José Luciano de Castro caiu entretanto num relativo esquecimento, retirado que foi o seu nome, ainda em 1910, de ruas, avenidas e praças em todo o país, por exemplo, em Lisboa, da que é hoje Avenida Elias Garcia. Quando muito, a sua figura curvada sobre a bengala ou na cadeira de rodas ficou como símbolo de um regime mais ou menos antiquado. Espera-se, contudo, que o presente texto tenha fornecido elementos suficientes para se concluir que, longe de antiquado, o seu pensamento político, ou o seu liberalismo progressista, permanece ainda essencialmente actual.

D. ANTÓNIO DA COSTA E O LIBERALISMO CATÓLICO

Ernesto Castro Leal*

«Conjuntamente com a moral religiosa e social, a moral política estreará o ensino dos princípios fundamentais da constituição, dos direitos e dos deveres. Nesta categoria da educação moral deve entrar o ensino da história».

D. António da Costa, *A Instrução Nacional*.

1. Fragmentos de identidade

António da Costa de Sousa de Macedo (1824-1892), conhecido por D. António da Costa, nome que utiliza na autoria dos seus livros e opúsculos, era sobrinho de João Oliveira e Daun (1790-1876), 1.º duque de Saldanha, por parte da mãe. Bacharel em Direito (1848), envolveu-se ainda estudante na luta política, situado na esquerda radical monárquica da Patuleia, vindo a apoiar, sempre como independente, o Partido Regenerador, mas filiando-se numa perspectiva liberal moderada, progressista e católica.

Inserido na reorganizada burocracia estadual, que a «Regeneração» de 1851 promoveu, teria uma carreira no funcionalismo público, iniciada como secretário-geral do Governo Civil de Leiria (1851-1856), momento em que fundou o Centro Promotor da Instrução Primária (16 de Novembro de 1853) e o jornal *O Leiriense* (1 de Julho de 1854) e elaborou a desenvolvida obra *Estatística do Distrito Administrativo de Leiria* (1855). Prosseguiu essa carreira estadual, agora dentro da Direcção-Geral de Instrução Pública, iniciada como primeiro-oficial (1859) e concluída como chefe de repartição, categoria em que se aposentou (1886).

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

A sua carreira política teve início em 1856, ao ser eleito deputado por Leiria, como independente, na candidatura dos regeneradores (legislatura de 1857-1858), e exerceu no último Governo do duque de Saldanha (seu tio materno) os cargos de ministro da Marinha e Ultramar (26-05-1870/22-06-1870) e de ministro da Instrução Pública (22-06-1870/29-08-1870). O Ministério da Instrução Pública tinha sido criado em 2 de Junho de 1870 e D. António da Costa ocuparia pela primeira vez em Portugal o cargo de ministro da Instrução Pública.

A sua adesão ao programa político da «Regeneração» de 1851, protagonizado em grande parte pelo engenheiro militar António Maria de Fontes Pereira de Melo (1819-1887), era feita no pressuposto da necessária articulação programática das políticas de *obras públicas* com as políticas de *instrução pública*, quer dirigidas às classes médias, quer às classes populares¹. Quanto a este último sector da governação, produziu textos relevantes de história, de cultura e de organização pedagógica, dentro da sua mentalidade liberal reformista: *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública* (1868), *A Instrução Nacional* (1870), *História da Instrução Popular em Portugal* (1.^a edição, 1871; 2.^a edição, 1900; 3.^a edição, 1935) ou *Auroras da Instrução pela Iniciativa Particular* (1.^a edição, 1884; 2.^a edição, 1885). Em relação à sua visão filosófica e histórica do mundo, recorde-se as obras *O Cristianismo e o Progresso* (1868) – base de análise do presente texto – e *Três Mundos* (1873), neste último abordou o mundo romano, o mundo bárbaro e o mundo cristão.

Os cinco anos compreendidos entre 1868 e 1873 afirmaram publicamente D. António da Costa dentro da elite política e intelectual portuguesa. Concebeu uma visão do mundo radicada *espiritualmente* no cristianismo, *politicamente* no liberalismo e *culturalmente* na educação («instrução nacional»), devendo esta

¹ Para o encontro com elementos da sua biografia política e intelectual, cf. Júlio de Castilho, *D. António da Costa. Quadro biográfico-literário*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1895; Manuel Clemente, «D. António da Costa e a trilogia da Revolução Francesa», *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República*, Lisboa, Grifo, 2002, pp. 285-290; Medina e Gouveia, *D. António da Costa, o cristianismo e o progresso*, Separata da revista *Brotéria*, vol. 158, n.º 4 e 5-6, Abril e Maio/Junho, Lisboa, 2004, pp. 353-478; Rui Ramos, «MACEDO, D. António da Costa de Sousa de (1824-1892)», in Maria Filomena Mónica (direcção), *Dicionário Biográfico Parlamentar, 1834-1910*, D-M, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Assembleia da República, 2005, pp. 648-651. Para uma visão geral sobre o pensamento e a acção política durante o século XIX português, cf. José Esteves Pereira, «Pensamento Político em Portugal no século XIX», *Atas do VII Colóquio Antero de Quental* (organizado pela Universidade Federal de São João del-Rei/Minas Gerais e pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira/Lisboa), São João del-Rei (Minas Gerais/Brasil), 2007, pp. 54-84; *Idem*, «Positivismo e República», *Estudos Filosóficos*, vol. 3, *Atas do VIII Colóquio Antero de Quental* (organizado pela Universidade Federal de São João del-Rei/Minas Gerais e pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira/Lisboa), São João del-Rei (Minas Gerais/Brasil), 2009, pp. 153-166; Maria de Fátima Bonifácio, *A Monarquia Constitucional (1807-1910)*, Lisboa, Texto, 2010.

última compreender a articulação funcional de três finalidades principais: a *educação* (para a alma), a *instrução* (pela ciência) e a *profissão* (para o trabalho), com a finalidade de construir uma nova base da solidariedade nacional, alicerce de um novo Estado Liberal, ajustado aos dinamismos civilizacionais, culturais e políticos da segunda metade do século XIX.

A valorização da universalidade regeneradora dos valores cristãos (moral cristã), lidos por D. António da Costa como momento decisivo no *progresso* moral e cultural da história da humanidade, entretecia-se com a exigência da refundação da modernidade liberal para o que apresentou alguns princípios claramente inscritos numa cultura política *res publicana*, que devia ter uma centralidade relevante na reforma da instrução pública: universalismo (humanidade), modernidade (liberalismo), amor (caridade), liberdade, progresso, instrução, educação, municipalização (descentralização).

2. Catolicismo e Liberalismo: aspectos político-religiosos

A publicação da obra *O Cristianismo e o Progresso* ocorrida no ano de 1868 localizou-se num momento de «transição» das relações entre o catolicismo e o liberalismo em Portugal. A década de 1843-1853 viu surgir a *Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em toda a Monarquia Portuguesa*, estudada profundamente por Manuel Clemente², a qual representou a primeira tentativa de organização dos católicos portugueses, após a instauração do liberalismo, para a recristianização moral da sociedade, a participação dos leigos na vida religiosa e o relançamento da missão colonial. Expressou um esforço relevante de afastamento das teses monárquicas católicas tradicionalistas pela distinção feita entre a religião e a política, aceitando a convivência da Igreja Católica Romana com o Estado Liberal, conforme se pode ler no opúsculo de José Barbosa Canais, *Apologia à Sociedade Católica* (1845).

O quadro jurídico-constitucional das relações em Portugal entre o Estado Liberal e a Igreja Católica Romana estava definido no artigo 6.º da Carta Constitucional de 1826: «A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino», o que, obviamente, conduziu ao regalismo por parte do Estado Liberal e a resistências ultramontanas (dependência da Santa Sé) por parte

² Manuel Clemente, *Nas Origens do apostolado contemporâneo em Portugal: a «Sociedade Católica» (1843-1853)*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993.

da Igreja Católica Romana. Este quadro jurídico-constitucional geral vigorou entre 1826-1828, 1834-1836 e 1842-1910, mas convém recordar que, durante o Setembrismo (1836-1842), se tipificou uma relação mais estadualista entre o Estado Liberal e a Igreja Católica Romana, porventura no sentido de instituir uma religião civil, como se pode ler no artigo 3.º da Constituição de 1838: «A Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana».

Apesar da Monarquia Liberal Portuguesa ser regalista, encontramos uma diferença na inserção constitucional da religião. Assim, na Constituição de 1822, nomeava-se a religião católica apostólica romana como «religião da Nação», na Carta Constitucional de 1826 como «religião do Reino» e na Constituição de 1838 como «religião do Estado», ao que não era indiferente as várias variantes ideológico-políticas do liberalismo monárquico português (*vintismo*, *cartismo* – mais liberal ou mais autoritário –, *setembrismo*) e consequentemente as relações funcionais do Estado Liberal com a Igreja Católica Romana. Na sua análise histórica sobre esse longo tempo liberal português (1820-1910), onde se inseriu o período antiliberal do Miguelismo (1828-1834), Manuel Clemente chamou a atenção, entre outras, para esta característica de base:

«O Estado não se compreendeu sem religião, mas entendeu-a como um legado histórico-cultural e um (seu) órgão para a moralização social; não como vocação criativa mas como morigeração condicionante. A Igreja não se desvinculou do Estado, porque não soube ou não pôde concluir como o catolicismo liberal belga e francês de 1830 que essa era a única possibilidade de ser socialmente autónoma e fecunda. Esta situação levou a Igreja portuguesa a ser demasiado estática no seu centro e pouco estimulante para as periferias internas e externas [...]»³.

A década de 1860 assistiu, por parte do pontificado de Pio IX na Igreja Católica Romana, a uma orientação de forte restrição da participação dos católicos na cidadania política: em 1864, publicou-se a encíclica *Quanta Cura* e a declaração doutrinária *Syllabus errorum*, que eram textos muito intransigentes e portanto dificultaram o diálogo entre o catolicismo e o liberalismo; no Concílio do Vaticano I (8 de Dezembro de 1869-18 de Dezembro de 1870) foram aprovados os documentos *Dei Filius* (sobre a fé católica e a condenação dos erros do racionalismo, do materialismo, do ateísmo) e *Pastor Aeternus* (dogma da infalibilidade do Papa). Desta forma, nesse tempo, os monárquicos liberais católicos, com opinião publicada, seriam residuais em Portugal, daí a importância que se

³ *Idem, Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República*, p. 24.

deve conceder ao pensador e ao político liberal católico D. António da Costa que obteria projecção na elite portuguesa da época.

O catolicismo liberal ressurgirá com algum significado na década de 70 através do jornal *A Palavra* (fundado em 1872), onde se aceitava a institucionalização do poder liberal, mas muitas vozes criticavam a ideologia política e a moral social que o legitimava⁴. A partir dos finais dessa década, com o pontificado de Leão XIII (desde 1879), assistiu-se à formulação de um catolicismo integral, ao apelo à união dos católicos e à política de *ralliement* com os Estados liberais ou republicanos, aceitando a legitimidade do seu poder e exigindo liberdade aos católicos para se organizarem e intervirem na defesa dos seus princípios religiosos, morais e institucionais.

3. O Cristianismo e o Progresso: história, moral e política

D. António da Costa, na opinião de Manuel Clemente, tinha estabelecido, desta forma, o seu ponto de partida: «Para ele, o Cristianismo é a maior afirmação da liberdade, da igualdade e da fraternidade. E num tempo em que nem todos o entendiam assim, ou por serem cristãos autoritários, ou por serem liberais incrédulos, dedicou um livro à demonstração do seu credo de Evangelho e Liberdade: *O Cristianismo e o progresso*, saído em Lisboa em 1868»⁵.

A estrutura de *O Cristianismo e o Progresso* combinava na lógica narrativa a trilogia das *virtudes teológicas* do catolicismo (fé, esperança e caridade) e a trilogia das *virtudes políticas* do liberalismo (liberdade, igualdade e fraternidade), como se surpreende facilmente na ordenação sequencial dos doze capítulos: I – A fraternidade universal [Fraternidade]; II – O homem, III – A mulher, IV – Os pequeninos [II, III e IV – A instituição familiar]; V – A riqueza e a pobreza [Igualdade]; VI – O arrependimento [Fé]; VII – A felicidade e a desgraça [Esperança]; VIII – A caridade [Caridade/amor e socorro mútuo]; IX – As instituições sociais; X – A liberdade [Liberdade]; XI – O século XIX; XII – Conclusão. Se existe bem explícita essa interligação dos dois tipos de virtudes, não se deve esquecer

⁴ João Francisco de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1992.

⁵ Manuel Clemente, «D. António da Costa e a Trilogia da Revolução Francesa», *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à Republica*, p. 287.

que todo discurso contido na obra estava também percorrido por ensinamentos das *virtudes cardinais* do catolicismo (justiça, fortaleza, prudência e temperança).

Referindo-se à pregação de Paulo aos povos gentios, D. António da Costa cita este excerto discursivo paradigmático da narrativa cristã: «A terra toda é habitada por *uma grande família de irmãos*, filhos do mesmo Deus, e regidos pela mesma lei moral. Ao ódio das nações sucede o amor da humanidade. Diante de Deus todos os homens são iguais, não formam senão um só corpo, não havendo mais gregos, judeus, bárbaros, gentios, livres, escravos, homens nem mulheres, porque todos não são todos senão UM em Jesus Cristo»⁶.

A partir desse pressuposto originário, concluída o que considerava ser uma «doutrina inovadora»: «Quando se lêem estas poucas palavras que estabeleciam a constituição fundamental da humanidade, vê-se nascer da origem do cristianismo a igualdade dos homens sem diferença de nacionalidade, de sangue, nem de sexo, a liberdade para todos sem distinção de cidadãos nem de escravos, a fraternidade humana como raiz de um mundo novo [...]»⁷. A igualdade, a liberdade e a fraternidade inscreviam-se, por conseguinte, para D. António da Costa, no código genético do Cristianismo e constituiriam a divisa fundadora do ideário liberal da Revolução Francesa de 1789, na consagrada sequência de liberdade, igualdade e fraternidade.

A hermenêutica plasmada em *O Cristianismo e o Progresso* pretende demonstrar que a trilogia liberal revolucionária tinha sido estabelecida anteriormente pelo apostolado inicial de Paulo e de Pedro, apóstolos e mártires da «boa nova», distinguindo D. António da Costa os princípios humanistas originais da «regeneração cristã» dos abusos e distorções que lhe foram feitos ao longo do tempo histórico, afastando-se assim da sua pureza doutrinária.

À luz da «mensagem de Cristo», o ser humano tinha-se descoberto como homem e mulher livres, universais e imortais, e, desse modo, encontraram a dignidade da pessoa humana, a fraternidade universal e o progresso da humanidade, os quais reclamavam «a educação universal» – D. António da Costa defendia que instrução primária fosse obrigatória – para a inculcação desses valores morais superiores, e pediam, por outro lado, «costumes novos»⁸. Esse universalismo da moral cristã integrava e ultrapassava a modelação identitária das nações pelo seu «carácter privativo», dando como exemplos o «interesse» (britânico), a «glória»

⁶ D. António da Costa, *O Cristianismo e o Progresso*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1868, p. 15.

⁷ *Idem*, loc. cit.

⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 61.

(francês), as «artes» (italiano), a «imaginação ardente» (ibérico) ou o «sonhador de conquistas» (árabe)⁹.

Seguindo a dogmática católica quanto a ser a instituição familiar a base orgânica da sociedade («lei natural»), mas acentuando a necessária igualdade e complementaridade entre os sexos – o homem era «a razão da humanidade» e a mulher «o coração da humanidade»¹⁰ –, D. António da Costa só podia defender a indissolubilidade do casamento e, portanto, opor-se, por exemplo, à legalização do divórcio.

Esta atitude de princípio levá-lo-á a polemizar com o historiador também liberal Alexandre Herculano sobre o casamento civil conforme tinha sido introduzido no projecto do novo Código Civil¹¹. Para D. António da Costa não se podia reconhecer no Código Civil dois princípios contraditórios: o do Concílio de Trento (matrimónio-sacramento) e o da Lei Civil (casamento sem vínculo religioso). Como o Estado Liberal português era um Estado confessional católico apostólico romano (com uma «religião do Reino»), a referida objecção propiciava um interessante problema para o debate jurídico-político e jurídico-religioso.

A forte crítica feita à teoria de Thomas Malthus (*malthusianismo*), que propugnava uma relação directa entre a demografia e a economia (limitação à procriação, evitando o desemprego, sempre que se manifestasse escassez de recursos económicos disponíveis), decorria, para D. António da Costa, da superioridade da resposta cristã do «socorro mútuo», da «divinização do pobre» e da elevação do pobre pela emancipação do trabalho – assim abordou o problema da igualdade, potencializada pela criação de várias instituições de «caridade social» (creches, escolas, asilos, socorros mútuos), referindo os múltiplos campos da caridade (moral, intelectual, material, social, individual).

A meio da sua obra *O Cristianismo e o Progresso*, nos capítulos VI, VII e VIII, tratou sucessivamente das *virtudes teologais* da fé, da esperança e da caridade. Considerava que, apesar de predominar no ser humano o mal (inerente, na sua opinião, ao «homem natural»), era necessário que ele se tornasse bom pela fé, pela luta e pelo mérito contra a resignação, caminhando para o «homem ideal» através do progressivo aperfeiçoamento humano, promovendo a felicidade e o

⁹ *Idem, ibidem*, p. 23.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 60.

¹¹ Cf., por exemplo, D. António da Costa, *O Casamento Civil. Resposta ao Sr. Alexandre Herculano*, Lisboa, [Tipografia da Sociedade Tipográfica Franco-Portuguesa], 1865; *O Casamento Civil perante a Carta Constitucional. Segunda resposta ao Sr. Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866; *O Casamento Civil perante os Princípios. Terceira resposta ao Sr. Alexandre Herculano*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866.

amor ao próximo, numa solidariedade humana activa, pois a virtude da caridade era superior ao instinto natural de beneficência da pessoa humana civilizada.

O desafio redentor do homem e da sociedade encontrava-o D. António da Costa no elogio e na prática da *liberdade*, como raiz do desenvolvimento histórico: «Liberdade! A natureza toda é um espelho onde a tua grandeza se reflecte [...]. Da ideia geral que já és, passa a facto geral que deves ser»¹². Mas não se ficou pela proclamação moral e política, dado que apresentou um conjunto de ideias e práticas para um «programa de liberdades positivas», assente na moralidade cristã e na instrução geral: alforria de pensamento, liberdade de expressão, de imprensa e de reunião, voto universal conforme a vontade individual, princípio de associação, transformação dos «soldados ociosos» em «operários de civilização», liberdade de indústria (extinção das pautas aduaneiras) ou iniciativa individual¹³.

Antes da conclusão da obra, D. António da Costa reflectiu sobre o seu tempo, considerando que o século XIX tinha aprofundado de forma irreversível a aproximação para a «unidade do género humano» («humanidade unificada»), e, em relação à Europa, defendeu uma *ideia confederativa* para a paz, em que a unidade humana («família humana da razão e do progresso») devia ser combinada com a autonomia nacional («governada cada nação conforme o seu carácter»): unidade dos povos, língua comum, extensão das liberdades, possibilidade de idênticas bases da legislação, uniformidade das moedas, dos pesos, do ensino ou do regime professoral, tratados internacionais ou confederações¹⁴.

Esta ideia de «harmonia internacional», regulada pelo «direito moral» e não pela «força», era devedora de uma «razão progressista», de que falou, e que obviamente se radicava no espírito e no pensamento de Immanuel Kant que constava do opúsculo *Para uma Paz Perpétua. Um projecto filosófico* (1795-1796)¹⁵. Seguindo a concepção grega antiga de «cidadãos do mundo» (*cosmopolitismo*) e não a da exclusiva radicação nacional (*nacionalismo*), referiu a universalidade de Newton (britânico), de Gutenberg (alemão) e de Vasco da Gama (português), porque tinham servido o mundo com as suas descobertas, avançado no processo de perfectibilidade humana e de «união prática dos povos»¹⁶.

¹² D. António da Costa, *O Cristianismo e o Progresso*, pp. 143 e 148.

¹³ *Idem, ibidem*, pp. 148-149.

¹⁴ *Idem, ibidem*, pp. 153-154.

¹⁵ Leonel Ribeiro dos Santos, «Kant e o Republicanismo moderno», in Ernesto Castro Leal (coordenação), *Republicanism, Socialismo, Democracia*, Lisboa, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 11-38.

¹⁶ D. António da Costa, *op. cit.*, p. 157.

Na modernidade liberal do século XIX – «este século nervoso»¹⁷ como o classificou – encontrava, no entanto, factores positivos e factores negativos para a unificação humana e a felicidade do maior número de pessoas. Entre os *factores positivos*, recordou a imprensa, o comércio, o telégrafo, o vagão (comboio), a uniformização monetária (convenção de 1865 entre França, Bélgica, Itália e Suíça), a unidade legal do ensino universitário (espaço alemão) ou as exposições e os congressos internacionais. Quanto aos *factores negativos*, diagnosticava a descrença, o indiferentismo ou o materialismo – enfraquecimento do «imenso poder moral da civilização» –, o que exigia, por um lado, a revitalização do cristianismo, visto considerar que «nenhum sistema supre os grandes princípios do cristianismo», e, por outro lado, a «união entre o progresso e o cristianismo»¹⁸.

Dessa forma de pensar e de sentir, estabelecia um modo de agir para a humanidade que era «UMA», sob a inspiração reveladora dos «raios esplêndidos da cruz» de Cristo – um lugar de provação e de redenção humana –, onde se devia articular, na modernidade liberal e católica, o progresso com a tradição: «Ciência, liberdade, princípio religioso, são as bases necessárias do progresso humano, e na harmonia destas bases consistiria, cremo-lo, a resolução do problema humanitário»¹⁹. Esta perspectiva ideológica revelava, na análise profunda de José Esteves Pereira sobre a tensão entre progresso e tradição durante a segunda metade do século XIX, a sua inserção em «leituras conciliadoras de tradição e progresso, envoltas numa leitura sacralizada de civilização», cuja saída apontada por D. António da Costa, para o «labirinto de incompreensibilidade» onde se movia o século XIX, «é a de espiritualização dos meios disponíveis de civilização, de uma utilização moral, isto é, iluminada pelo cristianismo»²⁰.

A terminar a sua reflexão histórico-religiosa e histórico-política, o liberal católico D. António da Costa concluía que o processo de perfectibilidade humana pela liberdade carecia, quer de um *fundamento moral*, que só podia ser dado pelo cristianismo, em virtude de o considerar a «lei moral mais pura», quer de um *princípio de base*, a educação, transmitida através da razão, em primeiro lugar pela família mas sobretudo estruturada pela escola privada ou pública. E formula uma advertência face à propagação do mal: «Cresce o mal, e tende porventura

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 159.

¹⁸ *Idem, ibidem*, pp. 172-173.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 174.

²⁰ José Esteves Pereira, «A tensão entre progresso e tradição», in António Reis (direcção), *Portugal Contemporâneo*, vol. II (1851-1910), Lisboa, Publicações Alfa, 1990, p. 251.

uma parte da sociedade a aumentá-lo? Razão de mais para que a outra parte da sociedade o combata pelos meios indicados. Os perigos serão assim vencidos, os grandes princípios do século [século XIX] realizados, e esplêndida ressurgirá a civilização da humanidade»²¹.

Para D. António da Costa, enquanto que o cristianismo era «a mais vasta extensão dos progressos morais», a liberdade era «a mais vasta extensão dos progressos políticos e sociais»²², acreditando na «perfectibilidade pela liberdade», quer do ser humano quer da humanidade. Assim, a obra sobre a qual desenvolvemos as presentes reflexões bem podia ser intitulada de *O Cristianismo e a Liberdade*, porventura mais fiel ao seu conteúdo do que o título de *O Cristianismo e o Progresso*. Evidenciando a sua importância, para a história das ideias políticas e religiosas contemporâneas portuguesas, está a circunstância de se terem feito pelo menos quatro edições – as três primeiras saídas em vida do seu autor: 1868 (1.^a edição), 1875 (2.^a edição), 1885 (3.^a edição) e 1936 (4.^a edição).

²¹ *Idem, ibidem*, pp. 177-178.

²² *Idem, ibidem*, pp. 176-177.

A CRÍTICA LIBERAL DE J. O. DE MEIRA PENNA AO ESTADO PATRIMONIAL BRASILEIRO

Marco Antonio Barroso e
Alexandro Ferreira de Souza*

1. Meira Penna: pensador liberal

José Osvaldo de Meira Penna nasceu no Rio de Janeiro, em 14 de novembro de 1917. Foi admitido na carreira diplomática em 1938, antes mesmo de completar 21 anos de idade. Serviu ao Itamaraty por 43 anos, aposentando-se em 1981. Frequentou também o curso de direito na Universidade do Brasil, concluindo o bacharelado em 1940. Sua formação intelectual é composta ainda por estudos complementares na Universidade de Columbia (New York), no Instituto Jung de Psicologia (Zurique) e na Escola Superior de Guerra (Rio de Janeiro). Diplomata, psicólogo social, ensaísta, sociólogo da burocracia brasileira; a obra de Meira Penna é marcada pela busca ousada e meticulosa do *modus vivendi* brasileiro. Seus livros, ensaios e vasta participação em periódicos nacionais percorrem uma extensão considerável de temas, em sua maioria acerca da pesquisa da *alma nacional*.

Não podemos dizer que o autor seja um “espécime de brotação única” em nossas paragens, mas podemos elencar seu pensamento entre aqueles frutos raros, que teimam em florescer por terras áridas e inóspitas – prova disso é o quase desconhecimento deste autor, de pensamento firme e elaborado, nos meios intelectuais brasileiros. Mas por que classificar assim o pensamento de Meira Penna? Por que, desde sua juventude, fato raro entre os pensadores políticos, nosso autor optou por aquela visão que o liberalismo, político e econômico, oferece sobre

* Investigadores do Núcleo de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos / UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais / Brasil).

o mundo. Ele elegeu a liberdade, calcada na ideia de um indivíduo autônomo, e de um Estado que fosse apenas o garantidor de suas liberdades. Ao contrário de muitos de sua geração, que interpretaram e defenderam um Estado à forma do Leviatã hobbesiano, patrimonialista e providencial, Meira Penna optou pela desconstrução desta ideia, demonstrando os prejuízos que o Estado *Dinossauro* pode acarretar para seus cidadãos.

Não podemos imaginar este pensador como um profeta solitário no deserto da política brasileira, mas podemos encaixá-lo em um seletivo grupo que se inicia com Hipólito da Costa e Silvestre Pinheiro Ferreira no reinado de D. Pedro I, passando por Paulino Soares de Souza, sob a égide do Segundo Império. Não cabe aqui um histórico do liberalismo brasileiro¹, mas, para a melhor compreensão do pensamento de Meira Penna no cenário teórico-político nacional, é necessário acentuar algumas questões que têm ocupado a meditação dessa corrente. Conforme acentua Antonio Paim,

A primeira questão teórica que tem preocupado aos liberais brasileiros reside na forma de conceber as principais vertentes em que se dividiu o liberalismo. As preferências divergem abertamente: uma parcela as baliza de conservadorismo liberal (ou liberalismo conservador) e liberalismo social. Consideram-se liberais sociais: Miguel Reale, Marco Maciel, Gilberto de Melo Kujawski, Ubiratan Macedo etc. Aham que a palavra social está poluída e irremediavelmente comprometida com a tradição patrimonialista, entre outros, Roberto Campos e Meira Penna. Compreende-se que a preocupação destes últimos consiste em preservar a diferenciação entre o liberalismo e a socialdemocracia. [PAIM, 1998, p. 170].

Compreende-se, portanto, que o pensamento de Meira Penna é próximo daquela posição que ficou conhecida, a partir dos anos 80 do século XX, pejorativamente, como neoliberal. Ainda conforme ressalta Paim, no plano teórico dessa corrente, “destaca-se a contribuição dos neoconservadores americanos (Kristol, Himmelfarb, Podhretz, Nisbet e tantos outros). No Brasil seus mais destacados representantes são Meira Penna, Roberto Campos e Donald Stewart” [PAIM, 1998, p. 185].

Liberal-conservador, a formação intelectual de Meira Penna se dá por meio de sua atividade consular. Após a admissão na carreira diplomática, em 1938, serviu em vários países, passando pela China, Turquia, Canadá, Israel, Estados

¹ Trabalho já realizado com riqueza de detalhes pelo filósofo e historiador das ideias Antônio Paim, em seu livro *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.

Unidos, Suíça, Noruega e Polônia, onde se aposentou. O contato com variadas culturas é traduzido na busca por um conhecimento sólido e numa visão de mundo pluralista. Como procura ressaltar o próprio autor: “no exercício da diplomacia, estive invariavelmente acompanhado pelo interesse no conhecimento da filosofia, da psicologia, da história e das ciências sociais em geral”².

Podemos dividir em duas as perspectivas ensaísticas de Meira Penna [Cf. PAIM, 1998]; a primeira é aquela advinda de seus estudos sobre psique humana, em sua forma coletiva. Aluno do *Instituto Jung de Psicologia*, nosso autor segue a escola europeia da *psicologia social* dando ênfase a certas categorias arquetípicas, na maioria dos casos, colhidas na obra do mestre suíço. Nesta parte de sua obra, o autor pretende desenvolver um estudo compreensivo dos elementos psicológicos que favorecem, no Brasil, o desenvolvimento do Estado Patrimonial. Sob esta perspectiva, podem ser incluídos os livros: *Psicologia do subdesenvolvimento* (1972), *Em berço esplêndido: ensaio de psicologia coletiva brasileira* (1974), *O Brasil na idade da Razão* (1980) e *Utopia brasileira* (1988). A respeito da formação psicológica de Meira Penna, escreve Olavo de Carvalho:

não sendo somente um psicólogo social junguiano, mas também um profundo doutrinário e polemista liberal, ele produziu uma síntese pessoalíssima da visão arquetipal junguiana da sociedade com a sua própria abordagem de certos fenômenos brasileiros observados desde o ponto de vista de uma crítica liberal, como o burocratismo estatal, o juridicismo desvairado, a ilegalidade consentida³.

Sobre a outra perspectiva do pensamento de Meira Penna, a do filósofo político, escreve Paim que há uma busca constante de aproximação entre a meditação política e seus fundamentos morais. “Nesta segunda parcela de sua obra seriam estas as suas mais notáveis contribuições: a recuperação do significado da noção de interesse e a maneira criativa como encara a época moderna, à luz do conceito de revolução” [PAIM, 1998, p. 186]. Ainda acerca do pensamento político do autor, Vélez Rodríguez argumenta que, “parte significativa da obra de Meira Penna insere-se, como já foi apontado, no terreno da filosofia política, com a discussão do problema das relações entre

² José Osvaldo de Meira PENNA. In: *José Osvaldo de Meira Penna – Diplomata, escritor, jornalista e pensador liberal* (homepage), n.p. Disponível em <<http://www.meirapenna.com.br>>. Acesso em 15/04/2012.

³ Olavo de CARVALHO. Meira Penna, psicólogo social. In: Olavo de Carvalho (homepage), n.p. Disponível em <<http://www.olavodecarvalho.org/textos/mpenna.htm>>. Acesso em 18/04/2012.

epistemologia e poder”⁴. Encontramos aqui uma indelével marca do liberalismo britânico, cuja figura de destaque é Adam Smith. Subjaz ao pensamento de Meira Penna a teoria de que

A Riqueza das nações é, de facto, fundada no pressuposto de uma ordem natural, de origem providencial, a qual garante em todos os casos a coincidência do interesse particular com o interesse da colectividade. Todas as análises económicas de Smith tendem a demonstrar que se deve deixar ao indivíduo a liberdade de perseguir o seu interesse para que os interesses particulares se coordenem e se harmonizem espontaneamente com os objectivos do bem-estar colectivo. O esforço natural de todo o indivíduo para melhorar a sua condição é o único princípio apto a criar uma sociedade rica e próspera. Deste pressuposto extraía Smith a condenação de toda e qualquer interferência política na actividade económica dos cidadãos e a confirmação do princípio, defendido pelos fisiocratas franceses, da ilegitimidade de toda a regulamentação estatal da actividade económica. [ABBAGNANO, 1984, p. 212].

Encontramos, também, a presença da reflexão liberal francesa, principalmente aquela produzida pelo grupo de Coppel e seus sucessores intelectuais. Conforme ressaltam Hoffman e Rosset, os membros do círculo intelectual formado naquele castelo – sob a tutela de Necker e de sua filha Mme. de Staël – não negaram suas heranças iluministas, todavia, somente aceitando-as sob uma forte crítica. Procurou-se, em Coppel, evitar aquilo que era visto, pelo grupo, como o principal defeito da Revolução: as interpretações tendenciosas e o extremismo. Afirma Mme. de Staël em seu livro *De la littérature* que somente mais “iluminação” poderia corrigir o mal que era atribuído às interpretações tendenciosas que foram feitas a respeito do pensamento iluminista [Hoffman; Rosset, 2005, p. 71]. O Grupo de Coppel possuía a orientação filosófica que preconizava a discussão e o livre exame das ideias, sendo o escritor um homem (ou mulher) livre. Ainda com relação à herança intelectual de Meira Penna, temos como ponto fulcral a presença constante de Tocqueville em sua meditação, conforme é possível depreender da citação abaixo:

Cresce hoje, nos meios do pensamento político mais esclarecido, a consciência da importância ímpar da obra de Alexis de Tocqueville. A qualidade das intuições do filósofo, político e historiador francês, o brilho de sua mente, seu raciocínio incisivo, a profundidade de suas análises, constituem inspiração para aqueles que procuram restaurar o ideal da Liberdade

⁴ Ricardo Vélez RODRÍGUEZ. José Osvaldo de Meira Penna. In: *Proyecto Ensayo*, n.p. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/meira/introd.htm>>. Acesso em 02/04/2012.

contra os poderes sinistros do totalitarismo que ameaçam a democracia. John Stuart Mill (...) considerou que o empreendimento triunfal de Tocqueville foi o de haver escrito o primeiro livro filosófico sobre a democracia, tal como se manifesta na sociedade moderna. Temos hoje consciência de que a obra desse pensador francês, que é adotado nos Estados Unidos quase como um americano, é altamente relevante para aqueles que procuram reagir ao desafio totalitário e social-estatizante de nossos dias. [Penna, 1987, p. 45].

Vélez Rodríguez ressaltava a influência do autor de *A democracia na América*, afirmando que:

Penna tem realizado a mais completa aplicação dos princípios do liberalismo tocquevilliano à realidade brasileira. Em três pontos pode-se sintetizar a sua contribuição: em primeiro lugar, crítica à tradição absolutista luso-brasileira à luz das idéias de *L'Ancien Régime et la Révolution* de Tocqueville. Este ponto é desenvolvido por Penna na sua obra intitulada *O dinossauro*. Em segundo lugar, análise da questão da pobreza à luz da *Mémoire sur le Paupérisme* do pensador francês. Este aspecto é analisado na obra intitulada *Opção preferencial pela riqueza* [Penna, 1991]. Em terceiro lugar, reflexão acerca dos riscos da democracia brasileira à luz das considerações de Tocqueville na sua *Démocratie en Amérique*. Este item é analisado nas obras intituladas *A ideologia do século XX* e *O espírito das revoluções*. [VÉLEZ RODRÍGUEZ, 2002, p. 179].

Podemos, pois, depreender do que escrevem os comentadores de Meira Penna: que o pensamento formulado por esse autor é a retomada e a atualização das origens do próprio pensamento liberal, na tentativa de oferecer à sociedade brasileira um caminho *racional* para o desenvolvimento. Destaca ainda Vélez Rodríguez que, o autor tem adotado a defesa do ponto de vista neoliberal, “[...] seguindo a tradição da escola austríaca de Hayek e von Mises. Tem participado ativamente do debate acerca da problemática do estatismo, defendendo a tese do ‘estado mínimo’ e da máxima liberdade para a iniciativa privada e o mercado”⁵.

A sua extensa carreira diplomática permitiu ainda o contato direto com as entranhas do Estado brasileiro e suas práticas clientelistas, onde, *via de regra*, sobressaem-se aqueles achegados ao poder por laços de amizade e compadrio em detrimento dos mais capazes. As agruras do serviço público no Brasil, com sua aversão ao mérito e à impessoalidade, serviram como combustível para a atividade literária de Meira Penna, donde é possível destacar a sua obra *O dinos-*

⁵ RODRÍGUEZ, José Osvaldo de Meira Penna. In: *Proyecto Ensayo*, n.p.

*sauro*⁶, que Vélez Rodríguez caracteriza como “[...] uma das mais importantes contribuições à análise crítica das relações de poder na sociedade brasileira”⁷.

Olavo de Carvalho ressalta a originalidade e pioneirismo de Meira Penna, caracterizando-o como um “[...] espírito poliédrico que, do ponto de vista da expressão literária, deve ser colocado, sem hesitação, entre os nossos melhores escritores”⁸. Para este autor, uma das grandes contribuições de Meira Penna ao pensamento brasileiro pode ser encontrada em sua psicologia social, que consegue escapar da mesmice de tintura marxista prevalecente no meio acadêmico. Para Carvalho, Meira Penna teria sido um dos poucos autores brasileiros a tentar um novo caminho, ousando “[...] experimentar olhar a sociedade humana por outras claves”⁹ e demonstrando que estas seriam “[...] mais eficazes e dotadas de maior força explicativa”¹⁰. Carvalho procura destacar ainda o enfoque específico de Meira Penna afirmando que:

Seus livros “Psicologia do Subdesenvolvimento” e “Em Berço Esplêndido”, embora constituídos de ensaios independentes, acabam por constituir uma abordagem metódica e integral da nossa sociedade desde o ponto de vista da psicologia junguiana, isto é, de um ponto de vista que nem deve o que quer que seja à tradição marxista e materialista dos nossos estudos sociais, nem pode ser reduzido aos pressupostos dessa tradição por nenhum procedimento lógico imaginável. Se Meira Penna não pode se engolir no ventre do bicho-papão universitário, não é apenas porque desagrada ao paladar desse gordo animal que nada rejeita, tudo absorve e transforma em marxismo. É porque ele é, de fato, um corpo estranho. É porque não existe nenhuma operação intelectual, por mais engenhosa, que possa reduzir à vulgata acadêmica brasileira uma visão da sociedade que começa por enfocá-la não desde o PNB ou desde a distribuição da propriedade territorial, mas – com o perdão da palavra – desde a alma.¹¹

⁶ PENNA. *O dinossauro – Uma pesquisa sobre o Estado, a patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1988.

⁷ RODRÍGUEZ. José Osvaldo de Meira Penna. In: *Proyecto Ensayo*, n.p.

⁸ CARVALHO. Meira Penna, psicólogo social. In: *Olavo de Carvalho (homepage)*, n.p.

⁹ CARVALHO. Meira Penna, psicólogo social. In: *Olavo de Carvalho (homepage)*, n.p.

¹⁰ CARVALHO. Meira Penna, psicólogo social. In: *Olavo de Carvalho (homepage)*, n.p.

¹¹ CARVALHO. Meira Penna, psicólogo social. In: *Olavo de Carvalho (homepage)*, n.p.

2. Entre o racionalismo e o romantismo

Como acentuado acima, o pensamento de Meira Penna se dá em torno da “recuperação do significado da noção de interesse e [d]a maneira criativa como encara a época moderna à luz do conceito de revolução.” Ou seja, é uma resposta à dicotomia entre o *racionalismo das luzes* e a *visão romântica de mundo*, ensejada pela revolução francesa. Acerca do pensamento romântico, afirma Roque Spencer Maciel de Barros: “A tensão romântica se sustenta um momento para romper-se a seguir. A afirmação da liberdade radical acaba na negação radical da liberdade e no triunfo da totalidade. O eu individual é devorado pela ‘atividade originária’” [BARROS, 1971, p. 89]. A humanidade passa, então, a ser uma parte da totalidade. Um órgão visível de Deus, no qual Ele se realiza e, ao realizar-se, transcende a humanidade. Com essa postura o homem perde inteiramente sua liberdade, pois há uma liberdade radical, mas esta é exclusivamente divina. Logo, o homem só pode tornar-se um ser livre e completo por meio de uma ponte que o faça perceber sua ligação com a divindade, quando consegue ver tudo no *Uno* e pelo *Uno*, *sentindo-se* parte do Universo e suprimindo seu *eu*. Maciel de Barros afirma que “a filosofia romântica se converte em religião romântica. Era de se esperar: o anelo da totalidade, a busca de equilíbrio entre o singular e o universal, sempre em tensão, não se realiza no plano da razão filosófica. De fato, a aspiração romântica ultrapassa o plano da razão crítica e exige uma intuição que, embora chamada às vezes de ‘intelectual’, é substancialmente religiosa” [BARROS, 1971, p. 93]. Podemos ainda abarcar na personalidade do homem, como consequência desse anelo de união entre o finito e o infinito, uma insatisfação radical. Ao perceber-se cindido, separado do todo, o homem romântico sente o vazio de Deus, projetando-se, assim, para o passado ou para o futuro, mesmo que este último esteja depois da morte.

Neste movimento, Meira Penna vê um mal, ou melhor, *o mal moderno* que alija a sociedade da racionalidade. Segundo nosso autor, “o mal romântico implica o culto do amor, do sangue e da morte. É um *pathos*” [1988, p.62]. Para ele, o romantismo implica no exagero emocional, num “[...] certo histerismo retórico que às vezes descamba para a psicose clínica ou maníaco-depressiva” [1988, p. 62], que possibilita o advento da revolução e do terror. O romântico revolucionário projeta o mal que tem em si no outro; negando ou idealizando suas paixões, ele recusa a precariedade humana. A obra de Rousseau seria, na modernidade, a inauguradora desse *mal* – por isso Penna recusa ao filósofo genebrino a alcunha de

liberal, uma vez que sua obra abre as portas para a instauração de ideias totalitárias [1988, p. 60]. Pensadores românticos como “Rousseau, Fichte, Hegel, Comte, Marx submeteram a razão a seus propósitos passionais e criaram a ideologia. A ideologia é uma falsa construção teórica, aparentemente racional, mas carregada de energia emocional incoerente e fanática” [1988, p. 65]. O totalitarismo personalista é a forma típica de governo ensejada pelo democratismo romântico, é o “culto da personalidade do herói salvador messiânico”, como denomina Meira Penna, que em Bonaparte, Stalin, Fidel Castro, Che, Mao, etc., vê exemplos desse culto. Já aqui podemos observar como o mal romântico está enraizado na cultura latina, e brasileira notadamente. Um breve golpe de vista sobre a história nos mostra o culto à personalidade política: do getulismo ao lulo-petismo, o povo abre mão da racionalidade em prol da retórica falaciosa. Afirma Meira Penna [1988, p. 19] que, “entre os latinos meridionais [...] constitui o Romantismo mais que um ponto de vista filosófico ou um estilo literário: é um modo de vida. É uma forma primária de expressão.” E, contrapondo as personagens literárias de Fausto e Dom Juan, escreve:

Ora, Fausto é um homem de razão, um intelectual apanhado pela cauda mefistofélica à sedução do Romantismo, ao passo que Dom Juan é romântico de nascença, um herói romântico e desafiador demoníaco da ordem do Logos divino. Na verdade, o herói latino típico é eminentemente romântico. Não por acaso escolheu Shakespeare, entre os latinos, seus grandes personagens amorosos – Romeu e Otelo.

Ao contrário dos “povos do norte” onde o lado feminino da psique é comedido, entre nós, latinos, reinaria a figura feminina da ânsima, a *Grande Mãe*¹². Nosso romantismo seria resultado de um complexo edípiano mal resolvido; seríamos, ainda, adolescentes rebeldes que relutam contra o poder da figura paterna. Acerca do papel da ânsima na constituição psíquica dos latinos, escreve nosso autor: “No latino, o arquétipo da Grande Mãe exerce seu poder hegemônico muito perto, quase ao nível da consciência, enquanto lhe controla a ânsima o comportamento normal em relação ao mundo.” Como parâmetro de comparação, descreve o

¹² Ao utilizar a caracterização junguiana dos tipos psicológicos, Meira Penna faz uma correção ao pensamento do mestre suíço que associa à figura feminina o tipo afetivo verdadeiro. Para nosso autor Jung, “possuía o psicólogo uma experiência relativamente limitada de pacientes de origem latina – italianos, espanhóis, outros nacionais da Europa mediterrânea e sul-americanos. Houvesse conhecido essas pessoas com maior intimidade, certamente teria revisto sua opinião. O fato é que os latinos e os meridionais de um modo geral (árabes, africanos, iranianos, hindus) e digo, homens latinos e meridionais são, segundo creio, tipos geralmente afetivos. São homens conscientemente submissos às regras e humores de sua ânsima. Não são prometeanos, são epimeteanos.” [PENNA, 1988, p. 18].

mesmo fenômeno entre os moradores do norte europeu: “Contrariamente ao que ocorreu entre os anglo-saxões, os alemães, os escandinavos, os suíços ou os holandeses, em cujo meio o arquétipo feminino mergulhou com modéstia, com temor e vergonha, nas sombras do Inconsciente, os católicos do Sul não reprimiram tenazmente os seus impulsos eróticos e seus entusiasmos dionisiacos.” [PENNA, 1988, p. 19].

As funções referenciais dos povos latinos constituir-se-iam em afetos extravertidos e intuições profundas, inclusive nos campos político e social. Por isso nosso autor faz a caracterização psicológica do brasileiro (e que pode ser estendida aos demais povos de mesma origem) como um povo afetivo intuitivo, longe do racionalismo – que representa, para ele, a forma de expressão consciente daquela que denomina de “sociedade lógica”. Destacando a relação entre o complexo edipiano e o estado patrimonial, o mesmo autor escreve:

Na verdade, a noção de um Complexo de Édipo possui limitado mérito revolucionário em nossas partes do globo, já que sabemos intuitivamente que, em nossa sociedade patriarcal e patrimonialista, é o Pai de fato o representante do Logos. Ele é o chefe, rodeado de prestígio, respeito e não pouco terror – Pai, padrinho e patrão. A questão existencial que comporta o machismo latino é, precisamente, contra ele rebelar-se como o espanhol que, ao chegar a um novo país, pergunta: “Hay Gobierno? Soy contra!” [PENNA, 1988, p. 20].

Aplicando o modelo da racionalidade afetiva na interpretação psicopatológica do povo brasileiro, Meira Penna sintetiza, em três pontos, os elementos sociais que caracterizariam nossa disposição romântica para a política:

- 1) O predomínio do fator emocional, em detrimento do racional. Hegemonia do coração sobre a mente. Como corolário, a constatação de que o romantismo funciona na base de uma lógica defeituosa, arcaica, e sofre a influência de slogans, de princípios sociológicos de evidente primarismo, de concepções conspiratórias do mundo (os grandes bancos, os judeus, os monopólios internacionais, o Pentágono, as multinacionais, o FMI, a CIA, etc), de projeções contra bodes expiatórios estrangeiros, de ideologias espúrias. O romântico é essencialmente o indivíduo possuído pelo íncubo ideológico.
- 2) O ímpeto libertário utópico – o que implica o frenesi antinômico irrefletido que despreza a difícil problemática da ordem legal, isso porque, negando o mistério da iniquidade, julga o homem fundamentalmente bom (“O brasileiro é homem bom”), cabendo à sociedade toda a culpa dos males deste nosso mundo imperfeito. O romantismo gera assim o álibi para o crime, a revolta e a transgressão.

- 3) A confiança na letra ao invés de no espírito da lei abstrata. Em outras palavras, a convicção de que as instituições funcionam através de cartas, constituições, leis, decretos, regulamentos, organogramas, etc, expedidos sem qualquer consideração quanto à sua aplicabilidade e meios de imposição, se necessário coercitivos. O romântico não compreende que, em qualquer lei, o importante não é sua mera proclamação verbal, mas a determinação interior de obedecê-la e a exterior de impô-la. Sobretudo, a ilusão nefasta que considera a possibilidade de, através de uma simples penada, resolver os complexos problemas políticos e sociais da nacionalidade. O que se poderia também descrever como a “magia negra institucional”, a superstição de que o plano arquitetônico ergue o edifício por si mesmo quando, na realidade, o dilema político se debate na educação e cultura do povo. [PENNA, 1988, p. 188].

No entanto Meira Penna não se limita a diagnosticar as patologias psíquicas da sociedade brasileira. O autor acredita que é possível mudar o quadro mental apresentado, e essa mudança somente é possível por meio da difusão das luzes da Razão no cerne da sociedade brasileira; esta é a solução para as contradições e irracionalidades apresentadas por nossa tradição patrimonialista.

3. Estado e indivíduo

Fundamentando-se em Benjamin Constant de Rebecque, escreve Meira Penna que a liberdade “nada mais é do aquilo que os indivíduos têm o direito de fazer e o que a sociedade – entenda-se, o Estado – não tem o direito de impedir.” Sendo o Estado apenas “um sistema institucional, dotado da legitimidade do uso da força, do poder de coerção, e destinado a assegurar a ordem, a justiça e a liberdade dos cidadãos na sociedade que o institui” [PENNA, 1988, p. 4].

O indivíduo é, para Meira Penna, um ser criador que avança no imprevisível, livre e indeterminado. Por arriscar-se, lança-se livre “de todo constrangimento no momento mesmo em que se ergue sobre o pináculo da cultura.” Nosso autor enfatiza o arquétipo “prometeano”, que transfere o divino da natureza para as mãos humanas; destaca também a imagem luciferiana de penetração “nos segredos da Teodiceia”. Estas são as alavancas do pensamento ocidental, greco-judaico-cristão, que transformaram o mundo. Afirmar ainda que mesmo Nietzsche, na transmutação de todos os valores, “ênfatisa a constância da cultura, centrada no indivíduo, no homem singular” [PENNA, 1988, p. 4].

Penna defende que, o Estado existe em função dos indivíduos que o constituem, e não o contrário – o que não quer dizer que o Estado tenha a obrigação de ser um salvador ou encarnar a figura do *pater familias*. Invocando outro expoente do pensamento liberal, Karl Popper, Meira Penna assevera que a grande questão da filosofia política contemporânea é a organização das “‘instituições políticas de modo que governantes maus ou incompetentes possam ser coibidos de causar prejuízos excessivos’ e, se for o caso, serem derrubados, expulsos ou substituídos sem crise traumática, [...], de uma maneira racional-legal” [PENNA, 1992, p. 238].

4. A crítica ao patrimonialismo brasileiro

A tentativa do nosso autor de compreender a sociedade brasileira a partir de sua “alma” parte de uma comparação entre a nossa condição e a das sociedades anglo-saxãs. Meira Penna busca identificar a posição própria do Brasil diante do que ele denomina de *a Idade da Razão* – aquele período que, encontrando seu despertar na meditação de René Descartes, tornou possível os avanços experimentados na idade moderna. Para o nosso autor, é importante salientar que não fomos de todo contagiados pelo racionalismo. A sociedade brasileira não seria uma *sociedade racional* como a europeia ou norte-americana, mas uma *sociedade erótica*:

Neste mundo em desordem, quando a racionalidade parece haver desertado o comportamento dos povos mais adiantados da Europa e da América, não é de admirar que também no Brasil, ainda não estejamos particularmente atentos à mentalidade cartesiana [...]. Os filósofos ingleses do século XVIII nunca foram lidos em nossa terra. Como o pensamento puro não é nosso forte, só indiretamente nos podemos considerar vitimados por aquele momento solene que William Temple considerou o mais ominoso da história da Europa – quando Descartes, nada mais tendo a fazer do que se sentar à clareira, cogitou o seu famoso *cogito, ergo sum* e, sobre essa cogitação existencial, tentou reconstruir o pensamento ocidental. A verdade é que, se não somos cartesianos em nossos métodos mentais, nem por isso podemos deixar de sofrer as influências indiretas do racionalismo, pois vivemos num momento que foi decisivamente afetado pelos cismas do grande filósofo francês. [PENNA, 1988, p. 116].

É sobre o método cartesiano – formulação triunfante da Razão – que se encontram as bases do mundo moderno e da civilização da qual, ainda que de maneira reticente, somos parte integrante [PENNA, 1988, p. 116]. No entanto,

triumfante na Europa, o *Método* veio *a dar* no Brasil de modo sorrateiro, escondido nos porões dos navios, como uma espécie de contrabando. Tendo as Luzes atingido a sociedade brasileira de modo tão precário, foram as *ideias claras e distintas* preteridas em favor do famoso *jeitinho*. Como procura destacar o nosso autor, o *Método*,

[...] descurado em nossas atividades habituais e conscientes por falta de um esforço sério de educação, existe como instrumento do íncubo da inteligência. Nem poderia ser de outro modo. Entrou no Brasil de contrabando, pela porta de trás. Poder-se-ia observar que existe método em nossa desordem, método em nossa afetividade derramada, método em nosso próprio irracionalismo, método, sobretudo, em nosso jeito de resolver problemas. A fórmula do existencialismo erótico brasileiro também revela metodologia consistente *coito, ergo sum...* [PENNA, 1988, p. 117].

Pois, se o *método para bem se conduzir o pensamento* proposto por Descartes foi a mola propulsora dos avanços da modernidade, é o *jeitinho*, e sua incrível capacidade de pulverização entre a sociedade brasileira, o responsável por nos manter numa espécie de atraso intelectual. Baseando-se na perspectiva de Weber sobre as contribuições do espírito calvinista na formação da visão de mundo moderna e capitalista, Meira Penna contrapõe o europeu e o seu assentimento ao método, ao brasileiro, e sua recusa da modernidade, que emerge aqui e ali, em comportamentos ainda contrarreformistas – como a tácita aceitação da riqueza como um mal e a predominância do *personalismo* nas relações. Não atingimos, ainda, aquele estágio das relações pautadas pela impessoalidade do método, mas somos ligados por laços de afetividade. A sociedade brasileira, na perspectiva de Meira Penna, não seria uma sociedade onde a noção de autoridade teria passado por um processo de racionalização, atingindo aquele patamar que Max Weber denomina de racional-legal – onde a orientação é dada por dispositivos legais abstratos e por uma certa rotina mecanicista de códigos impessoais –, mais ainda prevaleceria a autoridade tradicional e seus critérios personalistas:

[...] o homem moderno, segundo o modelo típico do *businessman* anglo-saxônico, desobriga-se de suas responsabilidades da melhor maneira possível quando age tão próximo quanto convém dos regulamentos racionais do moderno sistema de poder. Weber assinala que a racionalização da economia acarreta um processo, quase mecânico, que não pode ser mais controlado por apelos sentimentais, românticos e caritativos aos indivíduos. A ética da Grande Família católica e patriarcal, que é ainda a nossa confronta-se com um mundo de

relações despersonalizadas que, por razões filosóficas fundamentais, não se pode submeter às suas normas afetivas. Cria-se, sobretudo um conflito crescente com o puro sentimento de Justiça: *as preferências familiares são, por essência, injustas*. [PENNA, 1988, p. 131].

Para o nosso autor, a diferenciação empreendida por Weber entre o sistema feudal europeu e o sistema patrimonialista é de grande valia para se compreender a sociedade brasileira, onde prevalece ainda o sistema da autoridade tradicional, lastreada em aspectos personalistas e não em modelos abstratos. A autoridade não é um superior racional e hierarquicamente disposto, mas um chefe pessoal, um senhor. “O relacionamento não possui base intelectual, mas alicerces de profundidade afetiva” [PENNA, 1988, p. 141]. Meira Penna [1988, p. 141] ressalta ainda que, neste sistema, “[o] objeto da obediência é a autoridade *pessoal* do indivíduo que dele goza, *qua* pessoa, em virtude de seu *status* tradicional”.

Embora caiba ao sociólogo alemão o mérito de ter lhe dado a melhor formulação, a teoria do patrimonialismo é antiga, podendo ser encontrada nas meditações de Aristóteles, Jean Bodin e Thomas Hobbes. Meira Penna ressalta o entendimento hobessiano afirmando que o Estado patrimonialista só pode surgir pela conquista e submissão da população. Desta forma, a *Monarquia Patrimonial* ou *Dominium* é distinta da República ou *Commonwealth* “[...] que é espontaneamente formada pelos cidadãos, por consentimento mútuo, tendo em vista a defesa coletiva contra inimigos externos. Está claro, portanto, que Hobbes separa o *Dominium*, isto é, o Estado absolutista e patrimonialista imposto pela força, da República formada através de um Contrato Social” [PENNA, 1988, p. 142].

Meira Penna [1988, p. 144] procura destacar que, no sistema de inspiração patrimonialista, as molas do Estado são apropriadas pelo Chefe, acarretando a confusão entre o público e o privado, entre o cargo institucional e a pessoa que o ocupa. “A privatização concreta se traduz pela incapacidade de conceber o governo como oriundo de um pacto social abstrato em que [...] o Estado utiliza as leis como instrumento de sua autoridade”. Não tendo se desenvolvido a ideia de representação, o Estado se apresenta como instituição única, detentora de poderes de vida e morte. Com Fernando de Azevedo e sua obra *A cultura brasileira*, Meira Penna destaca a preponderância do poder estatizante na sociedade:

Enquanto o Estado surge, na América do Norte, como uma criação consciente de indivíduos e os cidadãos se mostram pouco desejosos de vê-lo intervir nas suas relações, no Brasil o Estado aparece como uma providência que precede os indivíduos e a que se recorre

como um sistema de amparo e proteção. O que se vê, atrás da estrutura do Estado não é o interesse coletivo de que é ou deve ser a suprema expressão, não é uma vontade objetiva que se desenvolve e reforça a dos indivíduos para que esta se possa realizar completamente, não é a sociedade politicamente organizada que, como um espelho mágico, transmite ao indivíduo, com sua imagem, um poder novo; são, antes de tudo, as forças vivas, as personalidades que agem e têm em suas mãos as alavancas do comando. Não são as instituições, não é a autoridade que se respeita, seja qual for o indivíduo em que ela se instalou; mas os personagens que detêm o poder ou se agitam no cenário político, envolvendo-se numa auréola de prestígio (...) [AZEVEDO *apud* PENNA, 1988, pp. 144-145].

Encontramos esta preponderância do Estado sobre a sociedade mesmo antes da existência do país, com a assinatura do Tratado de Tordesilhas em 1494. Recebemos então, dos regimes ibéricos, a característica do Estado forte em detrimento da livre iniciativa. Centralizado sob a dinastia de Aviz, Portugal não teria experimentado o saudável embate de forças entre rei e aristocratas, tal como ocorrido nos países nórdicos durante o regime feudal, cujo caso paradigmático seria o da Inglaterra; Portugal, antes de qualquer nação da Europa, “[...] centralizou todo poder e oprimiu quaisquer veleidades de autonomia por parte dos grandes senhores da aristocracia territorial” [PENNA, 1988, p. 215].

O fracasso na instituição de capitanias hereditárias, que para Meira Penna poderiam ter se constituído como interessante emulação do feudalismo e de sua necessidade de disputas de interesses entre uma aristocracia e a figura régia, e o estabelecimento do Governo Geral em Salvador confirmaram o traslado para os novos territórios da América, “[...] do sistema do Estado forte, patrimonialista e centralizador, mercantilista e autoritário” [PENNA, 1988, p. 215]. Seria esta a herança dos Estados ibéricos para a América, agravada ainda mais com o viés estatizante do período pombalino, sob cuja influência teríamos alcançado a independência. O Marquês, destaca Meira Penna [1988, p. 215], “[...] nada mais realizou do que tentar modernizar e reforçar esse sistema caduco, se possível o enriquecendo com mercantilismo estatal”. Tem-se a visão de Meira Penna do Estado brasileiro: centralizador e cerceador da empresa individual, paternalista e imbuído de um viés construtivista. E, na citação do brasilianista Riordan Roett, Meira Penna vê a sintetização do predomínio do poder público sobre o privado:

Desde os tempos mais antigos da colonização e do estabelecimento na terra, o Estado interveio em todas as esferas da atividade societal. O Estado assumiu a responsabilidade

primária do desenvolvimento econômico e social, desenvolvimento que frequentemente é deixado à iniciativa do setor privado em outras sociedades. O Estado brasileiro foi um Estado intervencionista, um Estado paternalista, um Estado autoritário. Não procurou repetir o modelo ocidental liberal e democrático, embora as instituições desse modelo tenham sido mais tarde implantadas no Brasil, proporcionando um sentimento de mudança confuso e enganador. [ROETT *apud* PENNA, 1988, p. 147].

A concentração de poderes em poucas mãos e a mentalidade de inteira dependência da iniciativa estatal acarretam uma confusão de limites entre o público e o privado. Meira Penna lembra Roberto Campos e sua máxima de que, no Brasil, é frequente o hábito de “privatizar os lucros e socializar os prejuízos”. Para o nosso autor [1988, p. 145], “tão fortemente entrincheirado na tradição e nos hábitos empresariais é o fato de que o próprio setor privado não se julga, muitas vezes, inclinado a enfrentar os árduos riscos do empreendimento, recorrendo ao Estado quando as coisas andam mal [...]”. Os modos de relação próprios ao círculo familiar são aplicados ao Estado, que é então gerido na base do afeto e não a partir de conceitos abstratos. Como uma *Grande Família*, ele tende, naturalmente, ao privilégio do grupo, da *patota*. Em sua obra *Decência já!*, o embaixador define esta característica do Estado brasileiro dizendo que:

Se a Grande Família constitui a unidade primária da sociedade e se a família é uma organização que se mantém, necessariamente, pela força dos laços afetivos, vamos por natural reação exigir o privilégio. A mãe privilegia o filho, o amigo privilegia o protegido, o patrão privilegia o sócio, o lojista privilegia o cliente, o político privilegia aquele que lhe dá apoio eleitoral e pertence à sua patota. Surge uma tecitura clientelista e familiar que mantém sua coesão pela discriminação de seus membros. [PENNA, 1992, p. 143].

Em obra de 1986 – *A teoria da coisa nossa* – Meira Penna encontra uma perspectiva similar à sua. O autor da obra, Oliveiros Ferreira, aborda um problema que, na opinião de nosso autor [1988, p. 147], “[...] deveria estar no centro de nossas atuais preocupações políticas, a saber, o do sistema ou organização de solidariedade que, mais propriamente, deveríamos denominar de *Cosa Nostra*, para lhe salientar o caráter mafioso”, e que encontra sua origem na preponderância do Estado sobre a sociedade.

Seria um erro classificar a *Cosa Nostra* brasileira como uma organização criminosa. O crime pressupõe uma distinção nítida entre o legal e o ilegal, entre o público e o privado, a aceitação tácita do método cartesiano e de suas ideias

claras e distintas. A *Coisa Nossa* seria um emaranhado de relações sociais originadas de estruturas de parentesco ou emulando tais estruturas; seria a invasão de comportamentos próprios da intimidade na esfera dos negócios públicos. Como Meira Penna destaca da citação de Oliveiros Ferreira, os detentores das rédeas do poder não são cínicos ou corruptos “[...] quando aceitam favores deste ou daquele a quem um dia favorecerão...Eles tem esses favores que são acumulados como coisa natural: é parte inerente da função receber presentes!” [FERREIROS *apud* PENNA, 1988, p. 147]. Seria novamente em Weber que poderíamos encontrar uma explicação para este emaranhado de relações afetivas que se sobrepõem ao Estado:

Weber fortemente acentua a irracionalidade do sistema de administração patrimonialista. Poderíamos, contudo, argumentar com um tipo de *racionalidade sui-generis*, uma racionalidade *determinada pelo critério dos interesses afetivos*, ao invés de o serem por considerações abstratas de eficiência. Esse é o motivo pelo qual Jung inclui o “sentimento” entre as funções racionais, embora diametralmente oposto ao “pensamento” que, este sim, é positivamente admitido como função de *racionalidade afetiva*, determinada pela lógica dos interesses pessoais, em contraste com os valores racionais de eficiência e *performance* que surgem com o sistema de autoridade denominada por Weber de “racional-legal”. [PENNA, 1988, pp. 149-150].

Embora tenhamos mimetizado as instituições anglo-saxãs que seguiram o processo de racionalização das relações sociais, falta-nos ainda o espírito que as animam. As instituições compõem, em nosso meio, a *fachada*, sem maiores implicações no comportamento coletivo. Falta-nos a concepção de que cabe ao Estado, oriundo de um pacto social abstrato, controlar através de sua atuação os conflitos de interesses entre o público e o privado. Instituições democráticas só são efetivas se acompanhadas da consciência moral:

No estágio primitivo, de relacionamento pessoal concreto e puramente afetivo não se destacam ainda a consciência moral e o sentimento de justiça, puramente abstratos, além do âmbito limitado do círculo familiar, de amizade e de clientelismo. O Brasil não emergiu desse estágio, não alcançamos ainda o horizonte universal de um imperativo categórico de aplicação universal e igual para todos. No regime patrimonialista, fundado na ordem emocional dos círculos concretos de relacionamento pessoal, *é impossível distinguir a esfera do privado da esfera do público*. [PENNA, 1988, p. 140].

A falta de uma delimitação clara entre a *res publica* e o interesse privado, oriunda da concepção de Estado como a Grande Família, seria, para o nosso autor, um dos pontos a explicar a presença constante da corrupção em nossa sociedade, que é tolerada por ainda não termos atingido a consciência moral que naturalmente nos escandalizaria ante a confusão de interesses. Meira Penna faz referência ao *spoil system*, presente na cultura política americana do século XIX, para traçar paralelos com o fenômeno brasileiro. Derivado da afirmativa do senador William Mercy, o termo designa a prática da ocupação de postos administrativos por critérios estranhos ao gerenciamento racional da coisa pública. A prática premia a lealdade aos donos do poder e aos seus interesses, descartando a noção de impessoalidade na administração pública. O poder é matéria de conflito, algo a ser conquistado e desfrutado como conquista.

A noção de espólio se apresenta para Meira Penna [1992, p. 93] como um ótimo exemplo do atraso intelectual que impera no Brasil. As eleições não são vistas como o ápice do regime democrático, onde teríamos a oportunidade de apreciar diferentes pontos de vista e de julgar projetos passados e futuros. Ao contrário, é este o momento de embate entre patotas dominadas pelo frenesi e lealdade a este ou aquele nome, e que se constituem como verdadeiras milícias prontas a “baixar o porrete” nos de opinião contrária. Os adversários são vistos como inimigos e, como tais, devem ser combatidos, não importam as armas. Vencida a “guerra”, a primeira coisa que o grupo vencedor faz é plantar seus leais milicianos em postos estratégicos da administração. A posse do novo território começa com o ritual de expurgo dos que foram pendurados no serviço público pelo grupo outrora vencedor.

Obviamente que o maior espoliado desta prática é o contribuinte. Este fica sempre no fogo cruzado daqueles que tudo almejam menos o bem-estar de quem os elegeu. Conquistado o poder – este tão cobiçado butim – é ele gerido com vistas à satisfação pessoal. A relação servidor/contribuinte é invertida e o poder público passa a servir aos interesses do grupo. Como afirma o autor:

O mecanismo pelo qual os políticos de um partido se locupletam após a vitória nas urnas, com os cargos públicos, mordomias e outros privilégios, sem nenhum critério moral objetivo quanto às exigências do bem comum, poderia ser considerado um vício inevitável do regime democrático no estágio primitivo de seu desenvolvimento, isto é, antes que uma longa aprendizagem de *self-government* vá apurando os hábitos e inculcando consciência moral nos eleitores e nos eleitos. Seria, nesse sentido, um mal que tenderia a desaparecer.

As coisas seriam melhores na medida da evolução da cultura política nacional, da fase que Weber chamava de “autoridade tradicional” para a fase dita de autoridade “racional-legal”. [PENNA, 1992, p. 93].

No estágio de autoridade tradicional, a corrupção nem sequer pode ainda ser caracterizada como um vício. “O ato ‘corrupto’ só pode ser reprovável e reprovado por quem atingiu a esfera superior de uma moral fria, abstrata e racional. Roubar não pode ser considerado um mal para quem, naturalmente, é incapaz de distinguir com precisão a esfera do privado e a esfera do público” [PENNA, 1992, p. 140]. Sobre a privatização concreta do *Bem Público*, por parte de interesses particulares, e a ausência de uma consciência moral orientadora da gestão pública, Meira Penna lembra que:

O suborno, a comissão, o pistolão, o desvio, a propina só podem constituir um escândalo para quem se elevou a uma outra escala de valores mais altos. Quando Oliveira Viana diagnosticou que ‘o pior mal do Brasil é a desordem moral’, estava avaliando em termos de uma consciência ética já sofisticada, porém ainda incompreensível para a massa dos seis ou oito milhões de funcionários públicos federais, estaduais e municipais. Para estes, (...) roubar o que é do outro é normal, é lícito, é bom. Mal mesmo é quando me privam de meus desejos egoístas. (...) Roubar o que é do desconhecido, do cidadão abstrato, da coletividade abstrata, do “público” abstrato, do Estado abstrato não é propriamente roubar, mas se apropriar, naturalmente, do que é *res nullius* ou considerado o próprio patrimônio inerente ao cargo ocupado. O “conflito de interesses” num Estado legal, só ocorre após uma evolução suficiente. [...] Ela só é alcançada graças àquela suprema racionalização do comportamento e àquela *Entzauberung* de mundo oferecida por Max Weber como o caminho necessário do progresso cultural. Certamente, os brasileiros, ainda lá não chegamos. [PENNA, 1992, p. 140].

Em contraste ao predomínio dos códigos de grupo aos códigos legais, Meira Penna destaca a *fúria legiferante* como uma característica marcante da sociedade brasileira. Falávamos mais acima em um *verniz intelectual* da sociedade erótica, de uma espécie de *fachada* que, incorporada de modo superficial, serve apenas para dar à sociedade brasileira um *lustre* civilizacional. É a característica que Meira Penna define como o *cartaz*, a *Persona*. “Por fora, bela viola...”

Nossas instituições são imitações quase perfeitas de sistemas estrangeiros: o inglês no período imperial e o norte-americano no período republicano. Nascermos como República sob a inspiração de nosso vizinho do Norte, copiando não

só o sistema presidencialista como também nome e bandeira. Até 1969 éramos, oficialmente, a *República dos Estados Unidos do Brasil*. Infelizmente, faltou-nos importar o *espírito* que move estes sistemas alheios, uma vez que para o nosso autor,

[...] nem o parlamentarismo liberal-monárquico do Império, nem o presidencialismo federalista e autoritário da nossa República correspondiam aos vigentes nas sociedades exemplares – Inglaterra e Estados Unidos – que havíamos adotado em nossas tentativas miméticas. Longe estava a corte de S. Cristóvão da de St. James, longe também o Rio de Janeiro republicano da Washington americana. Na realidade falta-nos o espírito que anima esses regimes paradigmáticos, pois são eles sustentados por uma ideia político-legal de natureza ética, com cuja essência jamais atinamos. Fomos atraídos pelas aparências externas. Pela letra de suas constituições. Contaminados, porém, pela peçonha romântica, jamais percebemos qual o verdadeiro motor de suas admiráveis instituições liberais. Jamais penetramos no segredo de sua estabilidade; de sua capacidade de conciliação entre a ordem e a liberdade; de seu respeito aos direitos e confortos individuais, de seu indiscutível talento econômico que combina o estímulo lucrativo da concorrência capitalista com os imperativos da justiça, produzindo simultaneamente os mais altos níveis de produtividade e os mais equitativos padrões de distribuição. [PENNA, 1988, pp. 110-111].

Para Meira Penna o fenômeno mimético seria um reconhecimento inconsciente do valor e superioridade destes sistemas. Outro sintoma dessa ânsia inconsciente pelo *Método* seria o furor com que se criam leis no Brasil. Furor este que não atinge camadas mais profundas da sociedade, já que somos o único país do mundo onde as leis já seriam feitas com um providencial desconto interpretativo que lhes permite a infração, ou onde elas simplesmente não “pegam”. A falsa noção de que resolveríamos todos os problemas do país na base do decreto seria outro sintoma a indicar o quão longe nos encontramos de Montesquieu. As leis possuem o valor de fórmulas mágicas e não são regidas sob fria meditação “[...] mas como uma espécie de mantra ou fórmula encantatória que deve materializar, sobrenaturalmente, o sonho jurídico de seu medíocre criador” [PENNA, 1988, p. 190]. O espírito macunaímico da sociedade erótica tende à carnavalização da máxima latina *dura lex sed lex*.

5. A Revolução do logos como alternativa ao patrimonialismo: O caráter esclarecedor do Liberalismo

É na entrada definitiva do Brasil na *Idade da Razão* que Meira Penna acredita encontrar a saída para o patrimonialismo estatizante nacional. A difusão do racionalismo e a busca de uma consciência moral, tal como defendida no pensamento kantiano, ofertariam a saída do emaranhado de relações afetivas em direção ao Estado isonômico. A mentalidade pré-cartesiana que nos rege só será superada por meio de uma *revolução do logos*. Diante das exigências do mundo moderno, globalizado, precisamos abraçar de vez a herança das Luzes.

Somente uma *paideia* fundada nos princípios liberais de pluralismo, responsabilidade individual e diminuição do Estado, pode nos auxiliar na derrubada do grande e adiposo monstro em que se transformou o Estado brasileiro. A *ideologia brasileira*, essa massa estranha formada pelo coletivismo rousseauiano, nacionalismo tupiniquim e socialismo vulgar somente pode ser superada pela adoção da perspectiva de uma sociedade aberta. Meira Penna contrapõe o patrimonialismo clientelista e centralizador à proposta liberal afirmando que:

O liberalismo é pluralista, não é exclusivista. Enfatiza a representatividade dos grupos intermediários, minoritários e regionais, procura o consenso, tolera as divergências e de bom grado aceita as diferenças de credo e opinião. Onde sua flexibilidade. No liberalismo nenhum grupo burocrático se pode arvorar em mentor da opinião pública impondo qualquer “patrulhamento ideológico” e dividindo, maniqueisticamente, a população entre bons e maus, “governistas” e “opositores”, ordeiros e “subversivos”. [PENNA, 1992, p. 174].

É a ênfase no indivíduo e sua liberdade – e não numa suposta força regeneradora do Estado, do povo ou dos “puros” – que nos levará para a plenitude da democracia. Embora se aproxime dos conservadores ao defender um fundamento moral para o regime democrático, o caráter liberal não procura impor qualquer autoridade de cima para baixo, renunciando qualquer noção de controle social, imposta por uma classe que se crê detentora de uma capacidade superior de condução dos desejos individuais. Para o nosso autor,

Os liberais reconhecem, por isso, que a liberdade tem um preço e que é difícil plantá-la num terreno de destempero, anomia e desestruturação. Extremamente sensíveis às contradições entre ordem e liberdade, inerentes ao regime democrático, eles têm tendência a avisar com insistência que “o preço da liberdade é a eterna vigilância”. Pragmáticos, nada

românticos, providos de uma dose saudável de ceticismo, mais realistas do que ideólogos, consideram que, fora da igualdade de direitos e oportunidades, não se pode impor qualquer espécie de igualitarismo econômico e cultural. Seu entusiasmo pela economia de mercado, livre e aberta, resulta de suas convicções progressistas, muito conscientes como estão que o progresso é estimulado pela concorrência entre homens livres e responsáveis. [PENNA, 1992, pp. 174-175].

Dando de ombros ao entendimento geral de uma perniciosidade inerente às elites, Meira Penna busca salientar que um dos caminhos essenciais na disseminação desta revolução do *logos* é o incentivo à formação de políticos e agentes do serviço público. Baseando-se no dístico platônico, que defende que a boa política pode ser ensinada, o embaixador vê a necessidade do aperfeiçoamento da elite burocrática brasileira; um processo que, além de proporcionar o funcionamento suave das instituições democráticas, afastaria o risco de uma democracia de massas. O afã da emulação de sistemas estrangeiros pode ser estimulante, desde que devidamente meditado e aprofundado. Para o nosso autor é importante que as nossas elites assumam o papel de uma *minoría criadora*, não obstante o fato de ainda se encontrarem mal informadas e enredadas na tessitura patrimonialista. Conforme argumenta o autor [1988, p.314], estas elites ainda “[...] se encontram no estágio inicial de estruturação, privadas de uma sólida base moral, mas comprazendo-se no esforço mimético de cópia dos paradigmas das velhas sociedades civilizadas da Europa e da nova sociedade progressista e tecnológica da América do Norte. Desempenham, por conseguinte, função relevantíssima de transmissoras de cultura”. O esforço mimético é estimulante e, se não fosse ele, estaríamos ainda “[...] no limiar da pasmaceira colonial, sem sofrer qualquer incentivo em direção ao desenvolvimento” [PENNA, 1988, p. 314]. Segundo nosso autor, o modelo do homem cordial brasileiro deve ceder seu lugar a um outro paradigma:

Contrariamente à noção de honra e pundonor, entre os latinos e meridionais, que é mais afetiva e em certo sentido egoísta, narcisista, machista e implica o sentimento tradicional de que o cavalheiro não pode sujar as mãos no trabalho manual, mas apenas usá-las para as armas, o ideal do *gentleman* sugere uma ética ou uma política de consideração para com o outro. É nesse sentido que reflete em termos modernos, seculares, um humanismo que é estóico e profundamente cristão. Como modelo da educação do perfeito cavalheiro, numa paideia aristocrática cuja origem se poderia talvez encontrar em Platão, o paradigma do

gentleman é tal que tem aplicação universal quando, por toda parte, na política, na economia, na cultura, nos sentimentos cercados de rinocerontes. [PENNA, 1988, pp. 317-318].

A disseminação do estudo de autores liberais, sua discussão e tentativa de adaptação de suas perspectivas ao caso brasileiro seriam salutares no amadurecimento do pensamento nacional e superação do patrimonialismo que nos cerca. É nesta tentativa de uma revolução da mentalidade que se encaixam os esforços do próprio autor e de um grupo de intelectuais que em meados dos anos 80 fundaram, no Rio de Janeiro, a *Sociedade Tocqueville*. Em sua obra *O dinossauro*, publicada em 1988 como uma primeira contribuição aos intentos da sociedade, Meira Penna define a iniciativa dizendo que:

A solução na nova ordem liberal, tal como contemplada pelos membros da Sociedade Tocqueville, só reconhece a permanência de uma lei de aceitação unânime *a priori*: a lei moral. Sem a obediência aos imperativos da ética social como já haviam notado Locke e Montesquieu, Burke e Tocqueville, não pode sobreviver uma sociedade livre. Se a ordem liberal proposta por Hayek, sob o nome de *Kosmos*, é a ordem amadurecida e espontânea; e se, ao contrário, a ordem do nacional-socialismo é a ordem planejada e imposta que Hayek chama de *Taxis* – o sustentáculo do homem livre diante da constante emergência, do imprevisto, é a fortaleza de sua responsabilidade moral, o vigor da autonomia de sua consciência individual, a sua coragem singular perante as massas. A função principal, senão única, do Estado é manter a justiça. [PENNA, 1988, p. 332].

Na *Carta de Princípios e Programa* da Sociedade Tocqueville anexada a *O dinossauro*, Meira Penna e os demais membros da iniciativa (Antonio Paim, Aroldo Rodrigues, Boanerges Ribeiro, Francisco Martins de Souza, Luís Carlos Lisboa, Nicolau Boer, Nelson Lehman da Silva, Paulo Mercadante, Paulo Pimenta de Mello, Renato Barros Pimentel, Ricardo Vélez Rodríguez, Selvino Antonio Malfatti, Ubiratan Borges de Macedo e Victor Márcio Konder) defendem que, embora a educação política brasileira tenha sido marcada em seu início imperial pelas perspectivas anglo-saxãs e seu entendimento de representação como o jogo livre dos interesses existentes na sociedade, o regime iniciado em 1889 pôs em circulação a perigosa ideia de que a República seria o governo de todo o povo, devendo ser tratados como inimigos os que a ela se contrapusessem. Desta forma, ressalta o autor em *Decência Já!*, nossa democracia jamais trilhou o caminho da representatividade, caracterizando-se antes como um democratismo que, embora

utilize a fachada das instituições representativas, mantém inalterada a forma tradicional de autoridade patrimonialista.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1984, vol VII.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. O liberalismo romântico. In: *Introdução à filosofia liberal*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1971, pp. 118-152.
- CARVALHO, Olavo de. Meira Penna, psicólogo social. In: *Olavo de Carvalho (homepage)*, n.p. Disponível em <<http://www.olavodecarvalho.org/textos/mpenna.htm>>. Acesso em 18/04/2012.
- HOFMANN, Etienne; Françoise, Rosset. *Le Groupe de Coppet, une constellation d'intellectuels européens*. Paris: Presses Polytechniques Romandes, 2005.
- PAIM, Antonio. *História do liberalismo brasileiro*. São Paulo: Mandarim, 1998.
- PENNA, José Osvaldo de. In: *Meira Penna (homepage)*, <<http://www.meirapenna.com.br>>, n.p. Acesso em 18/04/2012.
- PENNA, José Osvaldo de. *Decência já!* Rio de Janeiro: Nórdica; Instituto Liberal, 1992.
- PENNA, José Osvaldo de. *O dinossauro – Uma pesquisa sobre o Estado, a patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1988.
- RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. José Osvaldo de Meira Penna. In: *Proyecto Ensayo*, n.p. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/meira/introd.htm>>. Acesso em 18/04/2012.

LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO EM KARL JASPERS

José Mauricio de Carvalho*

1. Considerações iniciais, o mundo de Karl Jaspers

Karl Jaspers nasceu em 1883 em Oldenburg, Alemanha, e morreu aos 86 anos na Basileia, em 1969. Educou-se, como relatou, no espírito da universidade ocidental e trabalhou na maravilhosa cidade de Heidelberg. Viveu quase toda sua vida no século XX, que na primeira metade viveu uma crise de civilização. Do que estamos falando? O século XX começou com profundas mudanças no modo de viver, experimentou-se confusão e insegurança, houve uma enorme desilusão com as previsões frustradas de paz e progresso imaginadas no século anterior. A segunda metade do século XIX foi um tempo de relações familiares conservadoras e superficiais, com um ritmo compassado de vida, esvaziamento dos lugares públicos, pouco entusiasmo pelas mudanças, discussão em torno da vida dos artistas e das peças de teatro. Um tempo em que a polidez era condição de participação social e a vida das pessoas melhorou bastante na Europa. Este tempo foi nomeado de *Belle Epoque*.

A crise de civilização surgiu quando a vida elegante e superficial da *Belle Epoque* foi desmantelada por Revoluções e Guerras violentíssimas no início do século XX. Transformações profundas no modo de vida, sem solução à vista surgem no horizonte da cultura como crises. Para piorar, em 1929, a produção econômica mundial caiu 40% e o comércio internacional 60%, o desastre econômico deixou um rastro de vidas perdidas e famílias destruídas, criando um cenário social de revolta, dor e ressentimento que em nada lembrava a charmosa vida do final do século XIX. A vida perdeu a beleza e significado. Foram inevi-

* Universidade Federal de São João del-Rei (Minas Gerais / Brasil). Departamento de Filosofia

táveis os questionamentos sobre condições mínimas de vida, direito ao trabalho, previdência e direitos sociais. Notava-se uma degradação da vida sentida como decadência da vida ocidental. Mergulhou-se na desorientação completa sobre como proceder para enfrentar as novas dificuldades que surgiram no horizonte histórico. A Guerra Civil da Espanha evidenciou a brutalidade humana mesmo entre cidadãos do mesmo país, antecipando o poder destrutivo das armas que seriam usadas na Segunda Grande Guerra. Foram tempos de brutalidade inusitados protagonizados pela força aérea alemã num cenário de destruição imortalizado no quadro *Guernica* de Pablo Picasso. Diante desta crise e desorientação muitas nações optaram por soluções totalitárias, mesmo fora da Europa. Foi um tempo de desconfiança das liberdades no plano econômico, assistiu-se à derrocada das estruturas sociais, constatarem-se mudanças profundas na organização familiar, recusou-se o individualismo e os modos de uma sociedade e política conservadoras, veio a Segunda Guerra Mundial que envolveu muitas nações mesmo fora da Europa e as Guerras de libertação dos países africanos e asiáticos, alterando o mapa político do mundo, viveu-se a mudança dos valores e modificação na ordem legal das sociedades. A percepção de um mundo em rápida mudança tornou-se uma constatação mundial.

E ao lado das dificuldades econômicas, sociais e políticas surgiram também dúvidas na forma de pensar o mundo e equacionar seus problemas: o desenvolvimento da ciência e tecnologia não propiciou solução para a desorientação reinante, como um dia se sonhara no século XIX. O conhecimento científico e tecnológico foi utilizado na produção de armas de destruição em massa, provocando um cenário inimaginável de horror, incompatível com a crença no cientista benfeitor da humanidade ilusoriamente criado no século anterior. O positivismo além da limitada visão de ciência veiculou a ideia de que os cientistas eram os novos sacerdotes da sociedade. Os fatos mostravam que os cientistas estavam longe de cumprirem tal papel. O próprio homem teve sua auto-imagem afetada, ele não era mais a figura racional do iluminismo, nem a estampa magnífica dos renascentistas, mas um animal angustiado pelas pulsões descontroladas e reprimidas descritas nos manuais de psicanálise. A psicanálise representa bem a visão de homem que se tinha naquele momento: libidinoso, egoísta, violento, em luta contra impulsos irracionais. Um homem que se tornara doente por viver na civilização. Falando de psicanálise, outro problema daqueles dias foi a constatação de que o modelo de ciências da natureza, paradigma usado desde o início da modernidade para assegurar a validade da ciência era

inadequado para as emergentes ciências humanas. Em meio a tantas mudanças, as filosofias existentes não esclareciam a vida vivida nem tinham respostas para os desafios que nasciam. No texto autobiográfico *Sobre mi vida* (1941) Jaspers afirmou que não havia naquele momento na Universidade uma filosofia “que o fosse verdadeiramente” (p. 247), isto é, que desse conta do que estava ocorrendo, que oferecesse uma resposta para um modo de vida que se arruinava. Períodos assim de transformações profundas, sem Filosofia, sem uma referência para pensar a totalidade da existência são vazios e débeis de conteúdo, avaliou o pensador.

As adversidades históricas mencionadas acima foram vividas de modo particularmente dramáticas por Karl Jaspers, pois os problemas do seu país levaram ao poder o nacional-socialismo. Em nome da grandeza nacional e dos excessos de liberdade existentes na Alemanha foram tomadas, pelo governo nazista, medidas de controle da vida dos cidadãos, centralização das funções do Estado e valorização dos seus altos funcionários identificados com o regime. A vida pessoal do filósofo desmoronou completamente depois das críticas que fez ao governo nazista¹. O filósofo inicialmente foi ameaçado de deportação, em 1933 afastado da vida administrativa da Universidade, em 1937 perdeu a cátedra e em 1938 impedido de publicar. Só voltou ao trabalho na Universidade depois da Segunda Grande Guerra e derrota definitiva dos nazistas. Mesmo sem ter participado do nazismo estava envergonhado e se sentia culpado de ser alemão. Embora consciente de que a orientação fundamental para a vida só viesse com a Filosofia na melhor tradição da universidade alemã, progressivamente se convenceu que a Filosofia se desenvolve junto à Política e que a última depende da primeira. Foi o que escreveu em *Hoffnung und Sorge* (1965): “Quem faz Filosofia quer saber o que existe de fato, não despreza nada do que é real, mas, ao mesmo tempo e, acima de tudo se recusa a trair o mais que real, que há de determinar também a realidade política, se esta quiser ter durabilidade, sentido e grandeza” (p. 193).

¹ As divergências com o governo nazista nascem depois das injunções dos políticos do regime na vida universitária. Conforme explicamos em *O espírito vivente, a universidade segundo Karl Jaspers* (2011): “o filósofo atribui à universidade a tarefa de desenvolver a Ciência e a Filosofia, tornando-se a consciência de certo tempo. Neste sentido, a missão da universidade é desenvolver ideais culturais. Com base nos ideais de liberdade do ocidente, o filósofo critica as injunções do Estado Nazista na universidade, pois elas falsificavam as teorias científicas, obscureciam a Filosofia e difundiam práticas pedagógicas inaceitáveis” (p. 124). O filósofo considerava que a Universidade não devia ser afetada pela política partidária e nem ficar a serviço de qualquer ideologia política. A Universidade devia, adicionalmente, assegurar o desenvolvimento da ciência e o humanismo. No ensaio *O espírito vivente da universidade* ele disse que a universidade possui um espírito vivo que busca a verdade, expressão que retirou de Gundol, e que se insurge contra qualquer forma de mentira imposta por um governo antiliberal.

Karl Jaspers elabora uma filosofia como resposta para aquele tempo e suas dificuldades. Seu caráter existencial se nota na passagem da subjetividade para a transcendência do envolvente, que no caso não é transcendência no sentido religioso, mas um englobante² que pode surgir na história da humanidade de diversos modos como já resumimos (1999): “o englobante que somos nós, que inclui diferentes manifestações do sujeito, o englobante que é o ser, manifestando-se como mundo e transcendência, e o englobante que a razão é, que trabalha com a relação que esses dois modos do englobante se realizam no Homem” (p. 82/3).

O filósofo buscará uma resposta para a crise de civilização e de valores que afetava toda a vida européia, o significado da ciência, da história, a vida do homem, e também a organização política das sociedades. É esta parte de suas ideias que apresentaremos neste trabalho. A opção liberal, isto é, a reconquista da liberdade e a superação da servidão dos tempos do nazismo vêm juntas com a valorização das escolhas pessoais. Ela se expressa na responsabilidade pelo destino dos povos e de todos os homens num tempo em que a busca de um sentido para a vida não podia vir de outro canto senão do fundo do sujeito.

2. Metafísica e Política

Vivemos cercados de coisas e em relação permanente com elas. Tudo o que nos envolve se torna objeto para nós e por isso nossa consciência nunca está vazia destas coisas. Aquiles Guimarães esclarece que essa é a marca da compreensão fenomenológica (2010): “a coisa mesma (...) está lá em algum lugar para o qual me apontam os conceitos. O que é aquele fato, aquele objeto, aquele dado, será percebido na vivência imediata da intencionalidade intuitiva da consciência” (p. 24). Essa foi a fórmula consagrada por Edmund Husserl para pensar o funcionamento da consciência, o conhecimento é sempre de algo.

Karl Jaspers parte dessa compreensão fenomenológica, destacando o caráter problemático de se viver na fenomenalidade, mas instigado pela busca de algo maior que o fenômeno, como mostra Michele Sciacca (1968): “Na deslocação de horizontes, diz Jaspers, o pensamento sente o próprio naufrágio e adverte a transcendência. O homem descobre-se como figura trêmula que se destaca, numa

² Na *Iniciação Filosófica* (1987), o filósofo define englobante como: “aquilo que se anuncia no que é pensado. É aquilo que não surge, mas de onde tudo o mais surge” (p. 29).

zona de penumbra, pela profundidade da noite (...). A existência se esclarece diante da transcendência” (p. 273). Roger Garaudy apreende precisamente o significado de viver entre a fenomenalidade e a transcendência contida na filosofia de Jaspers e a apresenta, como se segue, em seu livro *Perspectivas do Homem* (1966): “O homem, o eu segundo Jaspers, acha-se esmagado entre o mundo dos objetos, sobre o qual se apóia para existir, mas cuja influência deve temer, e a transcendência que o chama, lhe dá sua realidade verdadeira e seu sentido, mas que o domina e aniquila” (p. 56).

Ao perceber o que o cerca cada existente forma do mundo uma compreensão, isto é, o mundo lhe parece ser do modo singular como aparece para ele. Contudo, há coisas comuns, é possível construir pontes de objetividade entre as compreensões singulares dos existentes. Entre tais pontos o filósofo realça: o sentimento de desamparo, o sofrimento pelos limites da existência e a falta de orientação num tempo de mudanças profundas. Esses aspectos próprios do homem se aguçam nos momentos de crise da civilização como se vivia na primeira metade do último século. No entanto, o homem não aceita uma vida de obrigações e limites sentida como desorientação e então formula modelos de atuação possível com sentido de perfeição. Diz o filósofo em *Psicología de las concepciones del mundo* que nós (1967): “amamos o ser, a unidade, a totalidade e o sossego” (p. 397). E nós buscamos isso que amamos, mesmo sem conseguir alcançar perfeitamente.

A existência humana contém, portanto, uma tensão insuperável entre o que se experimenta na fenomenalidade da existência, isto é: dores, culpas, doenças e morte e os modelos elaborados para fornecer um sentido para tais limites. A tensão ocorre porque o apoio fornecido pelos modelos metafísicos é frágil, pois se sustenta em algo que é maior que a consciência e não se mostra nela clara e definitivamente. Ainda assim, as indicações que provém deste englobante, o nome traduz o que está além da cisão sujeito-objeto, propiciam relativa tranquilidade contra as situações-limite e a falta de orientação da existência. Assim, a confiança que provém das teorias metafísicas guardará sempre os limites da razão. Karl Jaspers liga-se, através desse entendimento, à tradição kantiana na defesa da razão e do iluminismo, mas cuida de advertir que é preciso cuidado com um falso iluminismo (1987): “que admite que o entendimento por si próprio possa conhecer a verdade e o ser” (p. 86). Isso significa que o homem não pode prescindir da razão, mas é preciso conhecer seus limites, mantendo-se o filósofo na tradição kantiana.

O que dissemos mostra que, para o filósofo, as limitações, desorientação e deveres da existência são enfrentados com teorias metafísicas que lhe servem de orientação. No entanto, orientação e deveres também são procurados em outros aspectos da vida e muitas vezes obtidos por submissão a uma autoridade. Quando esta autoridade é inflexível e exige obediência completa estamos diante de alguma forma de autoritarismo. Essa força pode ter variadas faces, diz o filósofo. Ela pode estar encarnada numa Igreja, Estado ou Sistema Filosófico. O que a tipifica é a submissão absoluta à autoridade. O autoritarismo nasce da “falta de confiança na própria personalidade à qual se une com a necessidade, não só a exigência, de renunciar em boa parte a própria personalidade, porque é proibida a crítica e a autonomia” (*idem*, p. 415). O que o filósofo quer dizer é que muitas vezes a procura de sentido e segurança para a vida nasce da submissão incondicional a um tipo de autoridade. Quando esta é uma autoridade social há a passagem da Metafísica à Política. No caso, ocorre a busca de sentido para a vida não através de explicação ampla do mundo, mas num tipo de autoridade inquestionável do Estado ou de uma Igreja. A força dessa autoridade fornece orientação e sentido, mas conduz a sociedade como massa amorfa e sem altos valores na mentira e sem orientação própria. O resultado produzido pelo exercício do poder antiliberal não é bom, ele esclarece: “a força de concepção (...) como fenômeno de massa, se expressa no autoritarismo que conduziu até agora, a maioria dos homens ao niilismo” (*idem*, p. 416). Uma sociedade sem o espírito da liberdade é uma massa que deseja unicamente saber o que e a quem seguir para se manter segura. Ela tem medo dos riscos inerentes à liberdade e neste sentido evita buscar em si mesma a orientação para sua existência. A massa teme além da liberdade tudo o que é novo. Ela não quer ver a vida que está aí para ser vivida com novos desafios nascendo a cada dia, quer reproduzir o que foi antes e não percebe que toda reprodução nunca é idêntica, senão algo distinto e mecânico repetido numa situação a que não se aplica.

Ao contrário dos governos autoritários, a organização liberal do Estado aposta nas escolhas pessoais. Para o filósofo, o liberalismo é “figura histórica infinitamente mais rica (...) e está em oposição ao autoritarismo do qual se libertou” (*idem*, p. 417). Por sua opção pela liberdade, um governo liberal é preferível ao autoritário, ou totalitário, embora como organização política seja insuficiente para dar ao homem orientação completa e um sentido para a sua vida singularríssima. Assim o é porque é inevitável que “a liberdade do liberalismo seja (...) limitada por princípios e postulados” (*idem*, p. 418). Por conta das restrições

inerentes à vida coletiva esta liberdade está carregada de limites, frequentemente, cuida apenas de fazer oposição à autoridade absoluta do Estado para defender o cidadão. Esse foi o propósito inicial do liberalismo de John Locke, proteger o cidadão da força do Estado. No entanto, a defesa do liberalismo primitivo privilegia alguns cidadãos. Quais? Jaspers responde: “os acidentalmente felizes, são, os economicamente privilegiados, os poderosos segundo o ponto de vista do poder” (*idem*, p. 418). Portanto, Jaspers tem claro que não basta a defesa formal da liberdade, mas ela precisa assegurar uma condição mínima a todos os cidadãos abaixo da qual a vida humana é indigna.

O que o filósofo explica é que a sociedade politicamente liberal é preferível às experiências políticas autoritárias e totalitárias, mas em si mesmos os sistemas políticos liberais não fornecem um sentido amplo para a vida, eles não dão um pensamento metafísico e não tocam no que é infinito, uno e eterno. E a vida quando limitada pela fenomenologia da existência termina no niilismo ou no realismo ingênuo quando se fecha ao desafio metafísico. A dimensão política é, portanto, essencial na vida humana, mas insuficiente para fornecer a orientação e sentido mais profundo que a existência necessita. Esta orientação somente pode vir do englobante em suas várias formas como indicamos no item anterior.

3. Culpa e Política

Os rumos históricos da sociedade alemã desde a Primeira Grande Guerra deixaram em Karl Jaspers um sentimento de culpa e vergonha pelos episódios tornados públicos ao final da Segunda Grande Guerra. O filósofo avalia todo o movimento sócio-político que levou ao Poder o Partido Nacional-Socialista e culminou com a Segunda Grande Guerra para falar de vergonha e culpa política. Esses sentimentos se justificam pela traição aos princípios constitucionais e principalmente pela agressão a toda a humanidade feita nos campos de concentração com o brutal atentado à dignidade e vida humanas. O que os alemães fizeram naqueles campos foi imperdoável e desrespeitou o princípio de direito mais importante em tempos de Guerra, concluiu o filósofo. É claro que toda a guerra leva à quebra dos vínculos morais, mas os alemães fizeram pior, ele esclareceu em *Hoffnung und Sorge*: “o regime violou o princípio enunciado pelo maior de nossos filósofos, Kant, princípio que era, segundo ele condição do direito dos povos: em tempo de guerra é preciso

abster-se de cometer atos que tornariam impossível a conciliação ulterior dos beligerantes” (p. 33).

O governo nazista prendeu e assassinou milhões de judeus e muitos deles tinham amigos entre os alemães. Curiosamente, poucos alemães reagiram abertamente contra um tão grande mal praticado pelo governo nazista. A escolha pessoal pelo silêncio e omissão ante o mal estão na raiz da culpa que o filósofo atribui a todo o povo³. Um governo totalitário, pelo silêncio que impõe mesmo diante de ações tão brutais deve ser evitado pelos povos. Não se pode compactuar com um governo que afasta o cidadão da verdade, isto é, o constrange a fechar os olhos e tapar os ouvidos diante de crimes que moralmente não podem ser encobertos ou desconhecidos. Diz o filósofo (1965): “Durante estes doze anos aconteceu algo que trouxe comigo como que a refundição do nosso ser. Em lin-

³ No livro *A questão do sentido em psicoterapia* Victor Frankl comenta a questão da culpa coletiva dos alemães pensada por Karl Jaspers e difundida na sociedade alemã pós-guerra. Frankl o faz quando trata da psicologia do prisioneiro liberto do campo de concentração. Livre o prisioneiro não se alegrava, relatava, pois deixara de sentir e precisava aprender a sentir de novo. Ao retornar a sua cidade o ex-prisioneiro se magoava porque as pessoas diziam nada saber da realidade dos campos de extermínio e/ou afirmavam que também sofreram com a Guerra. Foi o desconhecimento confesso ou omissão da maioria da população que levou Jaspers a conceber a noção de culpa coletiva dos alemães. Victor Frankl não a aceitou. Ele avalia que talvez todos pudessem ter tido responsabilidade no que ocorreu, mas avalia que se pode ter responsabilidade sem ter culpa como ocorre quando adoecemos e vou ao médico. Mesmo sem culpa pela doença adquirida sou responsável por pagar o profissional que cuida de mim. A posição equilibrada de Frankl quando aponta exemplos de alemães que se arriscaram para ajudar os judeus justifica a tese de que culpa é pessoal, aliás, posição mais coerente com a filosofia existencialista de Karl Jaspers. Escreveu Frankl: “Meu pai desapareceu no campo, minha mãe foi para a câmara de gás em Auschwitz, meu irmão morreu da mesma forma em Auschwitz e minha mulher aos vinte e cinco anos em Bergen-Belsen. Mas eu respondia com uma contrapergunta: quem me fez o quê? Havia em Viena uma baronesa católica que escondeu em sua casa por anos, sob o risco de vida, uma prima minha, e também havia um advogado socialista que eu conhecera superficialmente, que nada tinha a ver comigo, e de mim nada precisava, que, porém, sempre que podia, trazia-me escondido algo roubado para comer. (...). O diretor do campo de concentração onde estive por último e do qual fui libertado, era um homem da SS. Após a libertação do campo constatou-se, porém, o que só o médico do campo (ele próprio um prisioneiro) até então sabia: o diretor do campo gastara não pouco dinheiro do próprio bolso para comprar medicamentos para seus prisioneiros na farmácia próxima ao mercado” (p. 125). Esta história termina com os prisioneiros protegendo o oficial nazista das tropas americanas e tendo a palavra de honra do comandante americano que não lhe seria feito mal. O militar alemão acabou novamente nomeado chefe do campo para organizar o retorno dos prisioneiros que a ele se submeteram voluntariamente. Todos estes fatos invalidam a ideia de culpa coletiva. A posição de Jaspers só se explica por sua acurada consciência moral, pois ele próprio era casado com uma judia e foi protegido junto com a esposa por vários amigos dentro e fora da Alemanha. Do rigor com que se avalia observe-se o que escreveu em *Mi camino a la Filosofía* (1951) publicado em *Balance y Perspectiva* (1953). “Minha conduta foi sempre a mesma desde que existo (...). Mesmo na época do nacional-socialismo continuou idêntica. Eu me mantive interiormente livre, não cedi a nenhuma pressão para cometer alguma ação má ou pronunciar alguma falsa palavra em público, porém tampouco nada fiz para combater diretamente o crime. Eu me omiti do que meu coração me sugeria fazer, mas a prudência impedia. Por isto, em 1945, ao conhecer os falsos relatos no rádio e na imprensa que apresentavam supostos feitos meus como magnífico exemplo, tive que publicar uma retificação que concluí: não sou herói e não poderia aparecer como tal” (p. 238). Por outro lado, a culpa e vergonha sentidas pelo filósofo ajudaram a explicar porque o pensamento político, que no conjunto da obra teórica não era capaz de oferecer um sentido para a vida, adquiriu importância crescente nos escritos do pós-guerra.

guagem mítica: os demônios nos chicotearam com seus flagelos e nos lançaram em uma confusão tal que nós perdemos a faculdade de ver e ouvir” (*idem*, p. 33). E mais que o embotamento dos sentidos, o antiliberalismo produziu na Alemanha a desonra contra a qual é preciso reagir, ainda que em hora tardia. Ele esclarece mais adiante no mesmo texto: “por meio desta desonra, a única honra que nos resta é o desejo da verdade” (*idem*, p. 33).

A culpa política propiciou uma profunda reflexão de natureza filosófica sobre a culpa presente na existência humana. Karl Jaspers irá ampliá-la. Dirá que se trata de uma situação-limite⁴ e que possui diferentes naturezas: legal, moral, política e metafísica. Jaspers a examinou em várias ocasiões, mas especificamente em *La culpabilité allemande*. Sobre a raiz profunda da culpa na condição humana escreveu (1948): “Existe entre os homens, pelo fato de o serem, uma solidariedade em virtude da qual cada um se acha co-responsável por toda injustiça e todo mal que se comete no mundo” (p. 62). Do que ali expôs sobre as diferentes naturezas da culpa pode-se resumir como se segue (2006):

O filósofo distingue as culpas, cuja origem é a vida prática, mas cuja raiz remonta, em última instância, à metafísica condição do homem. No nível imediato, a *culpa* aparece como *criminosa*, ela resulta do descumprimento de uma lei promulgada, e o cidadão enfrenta, nesse caso, a corte da justiça do seu país. Pode-se falar também de *culpa política*, que é aquela que cometem os dirigentes de Estado no exercício do poder, perdendo de vista a dignidade humana e os elevados objetivos nacionais. É o que ordinariamente ocorre com as ditaduras. A *culpa moral* afeta o cidadão comum quando, por omissão, medo ou preguiça, ele deixa de denunciar os erros dos políticos ou dos militares. Não há desculpa para os crimes cometidos sob ordem, pois o crime continua sendo crime, independente de haver sido ordenado. É difícil estabelecer a fronteira entre os crimes e os atos de defesa e dos interesses da nação em estado de guerra, mas o nosso filósofo julga que é possível e não há concessão a fazer nesse campo. Ele parece se guiar pelo imperativo categórico e pela mesma convicção que

⁴ *Situações-limite* é termo clássico na filosofia de Karl Jaspers. Traduzem aspectos presentes na condição humana e estão associadas à inspiração para filosofar, como o filósofo esclareceu no capítulo II da *Iniciação Filosófica* (1987): “Estamos sempre em determinadas situações. Estas se modificam, surgem novas oportunidades; se as desperdiçamos, não tornam a oferecer-se. (...) Há, porém, situações que se mantêm essencialmente idênticas, mesmo quando a sua aparência momentânea se modifica e se oculta a sua força avassaladora: tenho que morrer, tenho que sofrer, tenho que lutar, estou sujeito ao acaso e incorro inelutavelmente em culpa. A estas situações fundamentais de nossa existência damos o nome de *situações-limite*. Quer isto dizer que são situações que não podemos transpor nem alterar. A tomada de consciência destas *situações-limite* é, após o espanto e a dúvida, a origem mais profunda da filosofia” (p. 19).

Kant revela ao não se afastar da verdade. A *culpa metafísica* alcança o homem quando ele perde de vista a dignidade das pessoas (p. 151).

A culpa tem origem na condição do homem, mas seu aparecimento histórico se dá na vida prática, no convívio social e condição de cidadão. No caso da culpa política cada cidadão é, ainda que parcialmente, conivente com os rumos do governo nacional se não se posiciona contra seus erros. Além do mais a escolha pela guerra nasce do íntimo do homem e não da impossibilidade de lidar com os conflitos que surgem no seio da sociedade. Ele assim o explicou (1953): “A guerra tem sua origem no ser do homem, e em verdade a tal profundidade que não pode ser explicada satisfatoriamente por qualidades de caráter nem por conflitos objetivamente sem solução entre homens e grupos de homens” (p. 217). Portanto, a construção da paz numa sociedade e entre as nações começa no íntimo de cada pessoa.

Os acontecimentos históricos que o filósofo viveu durante os anos em que os nazistas governaram a Alemanha fez com que o problema e a culpa políticamerecessem atenção do filósofo nos escritos do pós-guerra, embora como orientação fundamental para a existência a política fosse insuficiente para guiar o homem, conforme indicamos no item anterior.

Muito do trabalho desenvolvido por Hannah Arendt, hoje mundialmente conhecido, sobre a condição do mal encontrado nas sociedades antiliberais⁵ e na

⁵ A filósofa Hannah Arendt investiga no seu livro *Origens do totalitarismo* em que consiste a realidade política representada pelo nazifascismo. Ela avalia a destruição da vida pessoal e o problema do mal presente na sociedade humana a partir das notícias que lhe chegavam do campo de concentração de Auschwitz. Sua primeira observação é de que se tratava de um fenômeno ímpar na história humana, irreduzível a uma única causa e inexplicável com conceitos existentes na filosofia política do seu tempo. Suas teses e método para descrever o fenômeno revelam que teve influência do estilo fenomenológico de seu professor Karl Jaspers. O episódio de Auschwitz revelava, no seu entendimento, um tipo de crime ainda não classificado nos Códigos de Direito, nem descrito na literatura política. Indicava também um projeto político que tinha por objetivo a eliminação de outros grupos étnicos, fato que ela avalia como crime contra a humanidade. A perseguição era primeiramente contra os judeus, mas tinha implicações diferentes da discriminação que os judeus já haviam sido vítimas em outras ocasiões. A opressão não era apenas um preconceito religioso ou social, mas discriminação legal. Depois o mesmo tratamento seria dado a ciganos e negros, outros grupos considerados inferiores. No capítulo 7 do livro *O Homem e a Filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura* (2007) apresenta-se as posições de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal encontrado nas sociedades antiliberais. Eis o trecho: “O grupo totalitário modifica a avaliação dos valores, amortece o sentido da responsabilidade que todo homem deve ter, ou melhor, transforma o homem numa espécie de burocrata da organização. Quanto mais ele se identifica com o grupo, se despersonaliza e quanto menos pensa, mais ele perde o senso de responsabilidade por seu destino e pelo futuro de todos os outros homens. Esta destruição do sentido singular da vida pessoal, que não é muito diferente de viver longe da racionalidade, foi o que se observou no comportamento dos criminosos nazistas. Exemplo desta realidade é o comportamento de Eichmann, o oficial nazista cuja atitude Hannah Arendt descreveu em *A dignidade da política*. Ela relatou que, em seu julgamento, o militar não apresentou uma personalidade doentia, nem convicção ideológica profundamente arraigada ou uma especial tendência para fazer

Guerra tem inspiração nas meditações de seu mestre e no vínculo que ele tinha com o kantismo, como reconhecem os interpretes mais destacados da filósofa⁶.

4. Liberalismo e Verdade

A raiz do pensamento livre é o compromisso com a verdade, ensina o filósofo em *Peligros y albueros de la libertad*. Para assegurar a liberdade é necessário seguir a razão prática descrita por Kant, que o filósofo retoma com as seguintes palavras (1953): “quando falamos de liberdade pisamos em outra dimensão de fazer e pensar” (p. 219). Uma sociedade politicamente livre necessita da verdade e publicidade dos seus atos para continuar a sê-lo, ele explicou: “A liberdade exige a comunicação da verdade. Esta comunidade exige, por sua vez, a comunicação do pensamento criador e comprovador, que não deve ocultar-se ineficazmente na solidão e retiro, mas manifestar-se publicamente” (*idem*, p. 212). Parece que é desta compreensão que parte Hannah Arendt quando considera que a experiência fundamental nos regimes antiliberais é da solidão e isolamento. Como vimos nos itens anteriores o pensamento totalitário distorce a verdade, cria uma versão oficial dela e isto é um problema sério para ter uma sociedade comprometida com a verdade. Num sistema totalitário repete-se a mentira até fazê-la parecer verdade, acostuma-se o cidadão a reconhecer como verdadeiro aquilo que lhe é imposto, esclarece o filósofo, em *Razão e contra-razão no nosso tempo* (s.d):

Na sua insanidade a contra-razão, inimiga da dignidade humana, prende-se aos passos do mais ínfimo encantador de ratos, como o de Hamelin, que representa o seu papel num estado de semi-consciência. A sua antifilosofia, enquanto ele se limita a extrair do seu instrumento sons prodigiosos no seio de um mundo livre, pode de começo parecer inofensiva.

o mal. O que se passou com ele? Ao ser digerido pelo grupo totalitário, ele se tornou um agente potencial do mal porque abdicou de sua consciência singular como guia de suas escolhas, ele se tornou escravo de uma engrenagem inimiga da liberdade. O mal praticado por Eichmann tinha origem na sua incapacidade de pensar e agir segundo sua consciência. Surpresa com o resultado da irreflexão do militar que observava durante o julgamento, Arendt o estudou cuidadosamente. Segundo ela, ele parecia atingido pela mais absoluta incapacidade de raciocinar. Pode-se dizer que, de fato, Eichmann não racionava. Pelo menos não com autonomia em relação a seu grupo, porque para isto é necessário examinar tudo por si mesmo, o que ele não era capaz de fazer. Esta possibilidade de pensar autonomamente é um aspecto que o grupo totalitário erradica com grande eficiência” (p. 92).

⁶ Destaco especialmente o comentário de Odílio Alves Aguiar que em seu livro *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*, afirma (2009): “Ela se referia evidentemente a Kant e ao seu *Selbstdenken*, a Husserl e o retorno as coisas mesmas, a Jaspers e a sua ideia de pensar independentemente, bem como a interligação heideggeriana entre pensamento e sentido” (p. 36).

Mas ela tem repercussões políticas. Fazendo-o renunciar à liberdade da razão, prepara o homem para a escravidão (p. 97/8).

Este era um problema sério da sociedade alemã nos anos trinta e quarenta do último século, o governo nazista inimigo da verdade também o era da Filosofia, pois esclarece o filósofo (s.d.): “Tal inimigo, decidido a nada saber da verdade, é o espírito antifilosófico, sob o rótulo do verdadeiro, exalta tudo quanto contradiz, menospreza e desnatura a verdade” (*idem*, p. 87/8). Em contrapartida, uma sociedade liberal não é possível sem compromisso com a verdade (1965): “Não há paz sem liberdade, mas não há liberdade sem verdade. É indiscutível, a liberdade é vazia, enquanto não vira a verdade da qual jorra e a qual há de servir” (p. 176). Hannah Arendt irá tirar conseqüências desta conclusão quando nota que mesmo em nações formalmente liberais do final do século XX a solidão está presente. É o isolamento dos membros que dá a tônica numa sociedade de massa e com cidadãos fechados em sua individualidade a massa se consolida, pois uma sociedade de massa é formada de pessoas pouco comprometidas com a verdade.

A verdade não é algo que se apreende de uma vez, avalia Jaspers, não é um conteúdo pronto para ser assimilado, mas conquista permanente pessoal e coletiva, todos a buscamos quando vivemos num clima de liberdade. Para se criar uma sociedade liberal é preciso, portanto, haver entre seus membros um compromisso com a verdade, como ele explica: “A verdade não está, em primeiro lugar, num conteúdo, mas na maneira como ele é pensado, demonstrado e discutido, está no modo de pensar, na razão” (*idem*, p. 176).

A verdade completa, portanto, não é objeto da consciência, mas atitude de investigação que o espírito filosófico alimenta e necessita, ele esclarece na *Iniciação Filosófica* (1987): “aquele que julga ter descoberto tudo já deixou de filosofar” (p. 114). Para filosofar é necessário estar atento aos erros possíveis, alguns encobertos pela própria meditação filosófica. A reflexão filosófica clarifica-se continuamente, busca obstinadamente a verdade e a alcança apenas parcialmente. A orientação que a Filosofia propicia clarifica a existência, mas o espírito filosófico desvirtua-se sem o compromisso com a verdade. Buscar a verdade ou negá-la é uma encruzilhada como ele diz em *Razão e contra-razão em nosso tempo* (s.d.): “Existe aqui uma encruzilhada entre a razão e a anti-razão. A corrida para o abismo começa a partir do momento em que é traída a simples verdade, revelada as mais das vezes ao homem na sua vida de todos os dias e nas situações que esta lhe propõe” (p. 90). É o mesmo compromisso da Filosofia com a verdade que inspira a criação

de uma sociedade livre e uma política liberal. Para a criação dessa sociedade o debate político é essencial, pois ele propicia a auto-educação para a vida coletiva. E para a vida social e política liberal é importante a Filosofia. Por quê? Porque diz o filósofo na *Introdução ao pensamento filosófico* (1993): “Ela esclarece o debate, esclarecendo-se os princípios e objetivos, mantendo presentes ao espírito os fatos essenciais a sua hierarquia, sondando o destino da humanidade, e em resumo, incluindo a política na indagação: para que vivemos nós” (p. 65).

É necessário observar o vínculo insuperável ente a liberdade pessoal e a política que o filósofo apresenta como inseparáveis, como se resume no texto abaixo (2006):

O filósofo entende que não faz sentido um povo reivindicar o direito de guiar seu destino entre outros grupos se em seu interior os homens não podem viver em liberdade. Essa posição revela que o filósofo não defende apenas uma democracia formal, incapaz de assegurar na prática a liberdade pessoal, isto é, o direito das pessoas de construir a própria vida, manifestar livremente o seu pensamento, viverem segundo leis pactuadas. Uma democracia apenas formal é a ante-sala do totalitarismo, pois uma liberdade formal se perde com facilidade, mas a liberdade real é irrenunciável (p. 155).

5. Liberalismo e História

A liberdade política nasceu com o amadurecimento das relações sociais. Ela não se originou do acaso e nem foi historicamente a que primeiro surgiu. Antes dela viveu-se a experiência íntima da liberdade que aos poucos se transportou para as relações humanas. Como o filósofo entende a liberdade pessoal que está na base da liberdade política? Ele respondeu a questão em *Peligros y Albures de la Libertad* (1953): “Por liberdade do indivíduo entendemos o pensar por si mesmo, atuar por própria convicção e, portanto, conduzir a vida com continuidade e consequência do próprio ser” (p. 211).

Karl Jaspers considera a liberdade política uma importante realização histórica que surgiu de experiências concretas vividas pela sociedade humana. A primeira delas o filósofo encontra na polis grega, conforme relata no livro *Introdução ao pensamento filosófico* (1993): “A liberdade na polis grega apoiou-se no desejo de liberdade acalentado pelos gregos e jônicos, o primeiro momento de culminância dessa liberdade confundiu-se com a figura singular de Sólon e à perfeição

chegou na guerra contra os persas e conseqüências daí advindas” (*idem*, p. 70). O valor atribuído a Sólon na construção da liberdade política aparece no ensaio que dedicou ao grego.

Em 1948, Karl Jaspers comentou os manuscritos de Sólon, dedicando o trabalho à comemoração dos oitenta anos de Alfred Weber. O ensaio foi publicado posteriormente em espanhol, em 1953, na *Revista de Occidente*. Nele Jaspers afirma que o político grego encarna de forma magnífica a liberdade vivida como escolha e não como fenômeno natural ou necessidade histórica. O filósofo associa o que ocorre aos homens ao que eles escolhem de forma livre e racional. É uma maneira kantiana de olhar as direções da vida, esclarece o filósofo (1953): “Kant diz que é vil invocar a experiência onde o que é objeto só pode ser produzido pela liberdade do homem” (p. 63). A compreensão kantiana inspira a análise de Karl Jaspers para quem o compromisso de liberdade do político grego estava alicerçado na moral. É Sólon que trata a política como um aspecto especial da vida na defesa da liberdade e combate da escravidão. É o que se nota de sua atuação política, descrita por Jaspers no citado trabalho:

Em 594 foi dotado, pelo povo, de poderes ilimitados para resolver por meios constitucionais e legais a crise social, a hostilidade dos partidos havia posto Atenas à beira da revolução, os lavradores empobrecidos estavam à beira da guerra civil (...). Sua obra é clara. O campesinato foi salvo. Os que, segundo o direito vigente até então, serviam como escravos em razão de suas dívidas foram libertados e os que haviam sido vendidos foram resgatados (*idem*, p. 57).

Além da atuação política em defesa da liberdade dos cidadãos, Sólon posicionou-se contra os ricos que aumentavam a fortuna com os bens do Estado. Também não cedeu aos desejos das massas contra os interesses do Estado. Ambas as coisas levam à ruína da cidade ele explicou: “A polis que vai à guerra civil cairá em miserável escravidão” (*idem*, p. 58). Mantendo-se à parte dos grupos centrados nos próprios interesses, Sólon atua como educador do povo com quem divide suas ideias. Aconselha os cidadãos a não entregarem poderes em demasia ao governante porque daí advém muitos males pelos quais não se pode culpar os deuses. São as escolhas pessoais e o espírito de justiça que governam os fatos. Sólon aproxima o que é justo das escolhas racionais e encarna este modo de vida, mostrando-se possuidor de grandes virtudes. “É homem de Estado” (p. 62), diz Jaspers, exemplo de governante para os homens de todos os tempos.

Na Idade Média a luta pela liberdade se manifestou na Confederação Suíça e na modernidade encontra momentos fortes nas experiências revolucionárias inglesa, holandesa e depois na independência americana. Este encadeamento histórico da evolução da liberdade política nos tempos modernos o filósofo retirou de Kant como confessa na *Introdução ao pensamento filosófico*. Ele disse (1993): “Afirmou Kant que os eventos mais importantes da História moderna foram as lutas de independência suíça, holandesa e inglesa. Dentro do mesmo espírito, mas com originalidade renovada, seguiu-se a luta dos norte americanos” (*idem*, p. 70). E acrescenta Jaspers, nos conflitos pela liberdade se insere, no século XX, a luta do Ocidente contra Adolf Hitler.

O maior desafio do liberalismo político é, para Jaspers, combater as forças da corrupção que brotam dentro das próprias sociedades liberais. A sociedade livre não é uma conquista definitiva estabelecida num certo momento de uma vez para sempre. Cada nova geração deve preparar e selecionar para ocupar os altos postos da política cidadãos excepcionais que venceram o lado negro da personalidade. São muitos os homens excepcionais que Jaspers identifica pela fidelidade que tiveram a exigências absolutas. Nomeia como exemplos de vida notável, entre outros: Sólon, Boécio, Giordano Bruno, Sêneca e Thomas Morus. No entanto, ele destaca quatro grandes mestres da humanidade como exemplo para a formação íntima de todos os grandes homens: Sócrates, Buda, Confúcio e Jesus. Em *Os grandes mestres da humanidade* afirma (2003): “A realidade histórica destes grandes vultos só é perceptível, e depois reconhecível com probabilidade, no extraordinário poder do seu ser sobre o meio circulante e na sua repercussão no mundo posterior” (p. 143) Só homens que alcancem grandeza íntima, desejo de liberdade e compromisso com a verdade podem governar, na política não merecem estar os que “ofendem, pela maneira de portar-se, o Parlamento a que pertencem e que lhes sendo afim, parece não se dar conta das ofensas e nem lhes ocorre expulsar esses compuscatórios da política” (*idem*, p. 71). O mau político é um desastre para a sociedade liberal, o político corrupto um adversário da liberdade. Os nazistas debochavam dos políticos medíocres que estavam no Parlamento e acabaram convencendo o povo de que a instituição era prescindível.

Além de educar para a liberdade há também o desafio de preparar para a responsabilidade. A democracia liberal sem o cultivo da responsabilidade não encontra forças para sobreviver. Responsabilidade é correlato da liberdade e se relaciona às capacidades de escolher e sustentar as escolhas nos valores maiores. Sem o cultivo da liberdade íntima responsável, a liberdade política perde a seiva

que a alimenta. Assim a construção de uma sociedade politicamente livre pede o desenvolvimento da consciência singular e superação da organização das massas. Ele afirmou: “Quando, por mais compreendê-la, olha-se a liberdade como coisa exterior já se tomou o caminho da escravidão, no clima de futilidades do mundo sem fé” (*idem*, p. 72).

O filósofo deixa claro em sua análise histórica da liberdade política que identificar momentos fortes de sua construção não equivale a admitir um contínuo progresso da liberdade no sentido hegeliano. Ao contrário, observa-se que momentos marcantes de liberdade política refluem ao longo do tempo. Afirmo-o como se segue (1953): “a história do ocidente mostra algumas ilhas isoladas de luz da desejada liberdade (...). Esta história não se desenrola, de modo algum, como história de liberdade crescente” (*idem*, p. 212). A história é para o filósofo um conjunto de possibilidades em aberto, como tempo total ela é incompreensível. Qualquer divisão ou interpretação da história é uma ideia, esclarece. As experiências de liberdade política, embora constituam um ideal, somente se concretizam em períodos excepcionais, na maior parte da história e das nações as experiências de liberdade representam curtos períodos de tempo.

O que ocorre quando se perde a liberdade política? Ele responde (1993): “O domínio da minoria sobre a maioria, em nome de uma autoridade que todos devem reconhecer” (*idem*, p. 74). As experiências antiliberais terminam sempre pela imposição da vontade pela força de uma minoria sobre o conjunto da sociedade. Um governo antiliberal sustenta-se pela força de uma autoridade cujo exercício do poder ordinariamente descamba: “para a prática de atos vergonhosos, baixos e degradantes” (*idem*, p. 74).

O que se observa é que a maioria das pessoas não se ocupam em pensar o próprio caminho, em estabelecer justificação pessoal para as ações. Em *Peligros y Albures de la Libertad* ele diz que o cidadão comum encontra como que “um abismo vazio” (p. 211) e espera achar apoio para sua vida em instituições e organizações externas à consciência. “O estado geral de insegurança e as infinitas doenças sem uma vida autêntica produzem uma angustia que por fim leva (...), a maioria a se submeter com entusiasmo às promessas de um salvador e redentor” (p. 212). O que o filósofo sugere é que o homem espontaneamente não opta por uma sociedade livre, mas é permitido ter esperança na opção liberal na medida em que a liberdade interior é imprescindível pelo menos para alguns homens. A liberdade política brota em clima de liberdade apolítica comprometida com

a Verdade. Caso contrário prevalece, ele afirma (1993): “o instinto de dominar, tiranizar, matar, perseguir, torturar. Ocorre, por vezes, que esse instinto se recolhe ou pareça domado. Mas é ilusão” (*idem*, p. 67). Deixado ao livre curso na Alemanha estes sentimentos se concretizaram em discriminação legal contra os judeus.

6. Considerações finais

As meditações de Karl Jaspers indicam que embora nem histórica nem naturalmente o homem tenda para a liberdade, as possibilidades que ele tem de construir um sentido para a vida mantendo-a na autenticidade, dependem da liberdade pessoal e essa demanda uma sociedade politicamente livre. Na raiz do esforço para a edificação de um sentido para a vida está o trabalho intelectual e filosófico que pedem a abertura do espírito para a verdade. A vida autêntica que depende da orientação racional exige vencer os estratos mais profundos da intimidade humana. É lá onde brotam a agressividade e a disposição para guerrear. Assim, a criação de uma sociedade livre e em paz se sustenta no esforço pessoal de cada homem para vencer primeiro em seu íntimo as forças que levam à Guerra. Cada homem precisa vencer em si as forças do mal e da corrupção que são inimigas da liberdade.

Ações livres dependem do uso da racionalidade ensinou Kant, mas uma falsa valorização da racionalidade leva a ações contrárias a liberdade. Esses desvios foram examinados no capítulo VIII da *Iniciação Filosófica* e resumidos em *Peligros y albures de la libertad*. Eles podem ser apresentados em três tópicos sintetizados e relacionados entre si que correspondem a um desvirtuamento da razão: 1. A crença na posse da verdade absoluta promove à supressão da liberdade; 2. O endeusamento do homem leva à perda da liberdade política; e 3. A perda da confiança na capacidade humana de construir uma orientação para a vida conduz à obediência cega e à tirania. A razão que preside a vida e alimenta a liberdade é uma razão crítica, consciente de seus limites e possibilidades. Esta forma de pensar vincula Jaspers à tradição kantiana.

O pensamento político de Karl Jaspers não é tão estudado e conhecido como outros aspectos de sua meditação, mas ele é importante. Foram suas análises da conjuntura histórica e política dos tempos do nazismo muito debatidas pela sociedade alemã do pós-guerra. Observa Runes (1962): “Depois da rendição sem condições da Alemanha, Karl Jaspers destaca-se como o filósofo mais respeitado

de seu país, senão o mais influente” (p. 303)⁷. Suas ideias se apresentaram como referência de dignidade e base para a construção de uma sociedade livre.

O filósofo é referência na luta pela preservação da liberdade e hoje suas meditações readquirem força. Num mundo com mudanças tão profundas nos valores suas lições sobre a dignidade e direitos do homem, sobre o valor da democracia liberal constituem orientação segura que não se pode perder. A irracionalidade dos fundamentalismos, o desrespeito aos direitos humanos, a corrupção na política, os riscos para a sociedade liberal presente nos momentos de crise são problemas atuais que o filósofo examinou. Ele apresenta justificações sólidas para vencer os inimigos da liberdade e preservá-la.

O que ainda resta a dizer das ideias políticas do filósofo? Que ele estabeleceu um vínculo entre liberdade íntima e política, entre a construção da sociedade liberal e o compromisso com a verdade que alimenta a Filosofia, entre o estabelecimento de uma sociedade internacional pacífica e o comportamento moral das pessoas que parecem ser lições ainda válidas mesmo hoje tantos anos depois de sua morte. Como está escrito em *Filosofia e Psicologia, o pensamento fenomenológico existencial de Karl Jaspers* (2006): “Há muitos modos de pensar, mas o que realmente importa é o que se concentra na verdade, alimentando a liberdade. Apenas ele propicia a paz duradoura entre os povos” (p. 156).

Bibliografia

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.
- CARVALHO, José Mauricio de. Jaspers, Ciência e Filosofia. *Anais de Filosofia*. São João del-Rei: UFSJ, 6: 73-88, jul. 1999.
- , *Filosofia e Psicologia, o pensamento fenomenológico-existencial de Karl Jaspers*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- , *O Homem e a Filosofia; pequenas meditações sobre Existência e Cultura*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

⁷ Dagobert Runes (1962) explica que o prestígio de Karl Jaspers vinha desde a República de Weimar, mas que cresceu muito ao final da Segunda Grande Guerra. Destaca suas fortes críticas à sociedade nazista antiliberal e destaca seu casamento “com uma mulher judia” (p. 303). No entanto, observa com precisão que as críticas ao nazismo não significavam proposta de retorno à organização política da Alemanha pré-hitlerista. Do que o historiador comenta se confirma a impressão que orienta este trabalho de que o filósofo propunha a construção de uma nova realidade política, liberal sim e solidária com outras nações do ocidente, mas fiel ao espírito filosófico dos alemães e ao espírito de um tempo que se preocupava com a criação de um sentido pessoal para vida como resposta para os desafios daqueles dias.

- , O espírito vivente, a universidade segundo Karl Jaspers. In: ARAUJO, José Carlos Souza. *A universidade iluminista, de Alfredo Withead a Bologna*. v. II. Brasília: Liberlivro, 2011.
- FRANKL, Victor. *A questão do sentido em psicoterapia*. Campinas: Papirus, 1990.
- GARAUDY, Roger. *Perspectivas do Homem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- GUIMARÃES, Aquiles Cortes. Para uma teoria fenomenológica do direito. *Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro: Escola de Magistratura Regional Federal da 2a Região. 3 (1), abr./set. 2010.
- JASPERS, Karl. *La culpabilité allemande*. Paris: Minuit, 1948.
- , Peligros y Albures de la Libertad. In: *Balance y Perspectiva*. Madrid: Revista do Ocidente, 1953.
- , Sólon. *Balance y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.
- , Sobre mi vida. *Balance y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.
- , Mi camino a la Filosofía. *Balance y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.
- , *Hoffnung und Sorge*. Munchen: Piper Verlag, 1965.
- , *Razão e contra-razão no nosso tempo*. Lisboa: Minotauro, s.d.
- , *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos, 1967.
- , *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- , *Introdução ao pensamento filosófico*. 9 ed., São Paulo: Cultrix, 1993.
- , *Os mestres da humanidade*. Coimbra: Almedina, 2003.
- RUNES, Dagobert D. *Histoire illustrée de la Philosophie*. Gêneve: Nagel, 1962.
- SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. v. III. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

II - ANTILIBERALISMO E ESTADO AUTORITÁRIO

JOSÉ DA GAMA E CASTRO (1795-1873) E O TRADICIONALISMO

José Esteves Pereira*

«Todos os governos possíveis são ou relativamente bons ou relativamente maus, conforme as circunstâncias da nação a que se aplicam; mas o único bom para uma nação determinada é aquele que resulta da história, isto é, da experiência dessa nação».

Gama e Castro, *O Novo Príncipe*.

1. *Dolorosa peregrinação*

Antes de mais, cumpre dizer que a obra de Luís Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra Revolução*¹ continua a ser a obra de referência fundamental sobre José da Gama e Castro, não obstante alguns contributos posteriores como o de António Pedro Mesquita em o *Pensamento Político Português no século XIX*, no âmbito das páginas que dedica ao pensamento contra-revolucionário português ou o de Paulo Ferreira da Cunha, através de um pequeno estudo integrado num projeto de investigação da Universidade Católica Portuguesa (Porto), intitulado *Catolicismo e Liberalismo em Portugal*².

* Universidade NOVA de Lisboa.

¹ Luís Manuel Soares dos Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra Revolução – O pensamento e a acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973.

² António Pedro Mesquita, *Pensamento Político Português no século XIX*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, pp. 315-329, Paulo Ferreira da Cunha, “Estado e Igreja em O Novo Príncipe... de José da Gama e Castro (1795-1873)”, in *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2009, pp. 547-564. Para um enquadramento da contra-revolução e do miguelismo é importante considerar alguns estudos: Armando Barreiros Malheiro da Silva, *Miguelismo – Ideologia e Mito*, Coimbra, Minerva, 1993; Teresa Mónica, *Errâncias Miguelistas*, Lisboa, Cosmos, 1997; Maria Ivone de Ornellas de Andrade, *José Agostinho de Macedo – Um iluminista paradoxal* (I), Lisboa, Colibri, 2001 e *A Contra Revolução em Portugal – José Agostinho de Macedo* (II), Lisboa, Colibri, 2004; e Marília Evangelina Sota Favinha, *Frei Fortunato de Boaventura e a “Contra-Revolução”* (Dissertação de Mestrado/História Cultural e Política/FCSH/UNL/1996).

O meu objetivo, tendo em conta estes significativos estudos, circunscreve-se ao intento de salientar, brevemente, o conjunto de valores tradicionalistas que o autor de *O Novo Príncipe* nos transmite dando especial atenção ao suporte histórico e experiencial que sempre o acompanha.

Em Coimbra, na sua fase de formação escolar, em Medicina e Filosofia, Gama e Castro alinha com um ideário que se irá robustecendo e em que o contacto com o futuro Bispo de Viseu, Francisco Alexandre Lobo (1763-1844) surge como decisivo. O paulatino cimentar de ideias que acompanha as vicissitudes da Vila-Francada e da Abrilada, no entanto, só ganham plena consistência a partir da vigência miguelista, no transcurso da complexa realidade portuguesa que se prolongará durante as décadas seguintes. Ao transmitir ao leitor a justificação dos motivos do *Novo Príncipe ou o Espírito dos governos monárquicos*, que virá à luz em 1841, o autor confessa o seguinte:

“Parte destes capítulos foram com efeito delineados em 1827 na mesma ocasião em que eu estava pagando a temeridade de ter proclamado à face de toda a Beira (na região de Sernancelhe) os direitos do legítimo soberano dos portugueses, que, por singular disposição da Providência, eram ao mesmo tempo os da Religião e os do Estado. Quatrocentas sentinelas tiradas dos bancos da universidade me guardaram sucessivamente na torre que me servia de cárcere; e poucas houve que não fizessem esforços para chamar ao grémio da igreja esta ovelha perdida, apresentando-me com ardente caridade os fundamentos da sua crença. Foram as luzes (digamo-lo pela expressão vigorosa de Milton) que me fizeram visíveis as trevas daquele abismo. Todos os dias recolhia alguns dos seus princípios fundamentais, e em outros tantos capítulos ia escrevendo, quando podia, a sua refutação”³.

A forte oposição mental de Gama e Castro não tem, todavia, uma correspondência imediata na ação política. Como bem sublinha Reis Torgal foi mais pelo lado profissional do exercício médico, enquanto físico-mor do exército e da Câmara Real, que ele se movimenta durante o ciclo miguelista, até Évora-Monte. Em 20 de Maio de 1834 encontra-se em Elvas, no momento em que se procedia a assinatura da histórica convenção a que não adere.

Nas vésperas do seu aventuroso exílio, a que dará o nome de dolorosa peregrinação, o contra-revolucionário tradicionalista utiliza a imprensa como eco

³ *Novo Príncipe ou o Espírito dos governos monárquicos*, Lisboa, Pro Domo, 1945, pp. 5-6, que a partir de agora será referenciado como *N.P.*

das suas ideias que, rapidamente, se tornam suspeitas. E, já a bordo do *Sempre Stesso*, confidencia: “Os perigos de que me vejo cercado me obrigam a expatriar-me. Abandonado por todos os meus amigos, cruelmente perseguido pelos meus mais ferozes inimigos, não me resta outro recurso senão seguir o conselho do Evangelho; isto é sacudir a poeira dos sapatos e ir procurar em países alheios a tranquilidade que na minha Pátria não tenho”⁴.

Em 24 de Dezembro está ao largo cabo de São Vicente e, a 19 de Janeiro, depois de “sete gatos comidos”, arriba a Génova onde encontra alguns cor-religionários. Em Fevereiro de 1835, visita D. Miguel, em Roma⁵. A partir de Modena iniciará, entretanto, uma militante atividade jornalística antes da intensa deambulação europeia que lhe permitirá observar espaços, mentalidades, instituições e circunstâncias políticas que constituirão matéria bem aproveitada para o *Novo Príncipe*.

Da Europa vai rumar ao Brasil onde, no Rio de Janeiro, num período de apenas quatro anos, surpreendemos um Gama e Castro em febril atividade intelectual. É, de algum modo, o momento chave do seu posicionamento ideológico. Traduz *O Federalista* de Hamilton, Madison e Jay, em 1840 e dá a lume a sua obra de referência, *O Novo Príncipe, ou o espírito dos governos monárquicos. A Memória sobre a nobreza do Brasil* sai em 1841 e, em 1842, aparece *O Novo Carapuceiro ou tipos da nossa época*, em que o anti-filosofismo e o anti-liberalismo reiteram a persistência de um viés publicístico que vem dos posicionamentos anti-ilustrados de Setecentos. Quanto a *O Despertador* e a *O Exorcista* são meios de que Gama e Castro se serve para, de modo mais direto, veicular as suas ideias. Neste profícuo labor intelectual, a aparente surpresa que pode constituir o interesse pelo *The Federalist* desvanece-se se tivermos em conta o contraponto que a opção federalista constitui para a sua argumentação centralizadora do absolutismo que perfilha. Gama e Castro, deve salientar-se, utiliza *O Federalista* como outros elementos de natureza mais teórica⁶ ou resultado da sua observação direta num ambiente pós revolucionário que está já distante do calor da acção.

Entretanto, mais tarde, no distanciamento parisiense, no convívio com D. Francisco Alexandre Lobo ou do Visconde de Santarém não deixa de permanecer

⁴ José da Gama e Castro, *Diário da emigração para Itália*, Prefácio de Alfredo Serrão, Lisboa, Tipografia Henrique Torres, 1933, p. 23.

⁵ *Idem*, p. 79.

⁶ Neste estudo não aprofundo o problema das influências teóricas, aliás de difícil identificação. O assunto está, no entanto, bem estudado por Luís Reis Torgal, *ob. cit.* pp. 137-150.

atento às hipóteses legitimistas prévias ao golpe de estado de Louis Napoléon. Com a vida organizada na capital francesa, exercendo a profissão de médico, não abandona o jornalismo embora nos últimos vinte anos da sua existência, tranquila e desafogada, se remeta ao silêncio. Morre em 8 de setembro de 1873⁷.

2. *História Eterna da Civilização das Nações*

A obra de Gama e Castro, especialmente o *Novo Príncipe*, antes das análises críticas de que viria ser objeto cumpriu, durante as primeiras quatro décadas do século passado, uma função marcadamente ideológica, adequada a várias expressões do integralismo e de meios tradicionalistas e monárquicos.

O autor transmite-nos as suas reflexões políticas quase como o outro lado do espelho da contemporaneidade oitocentista triunfante, sob a bandeira do progresso civilizacional tal como Guizot, por exemplo, o entende. O modo como o faz recupera a montante, *pro domo sua*, quer a inspiração do artifício deslocalizador das *Lettres Persannes* de Montesquieu, quer a funcionalidade interpretativa dos *corsi e ricorsi*, de Vico⁸. Além disso, afastando-se de tudo o que considera mais declarativo que verificável lembra a luta dos mais fortes com os mais fracos sublinhando que estes ou são vencidos ou se afastam da sociedade ilustrando, a contradição entre *liberdade e sociedade*. Gama e Castro recorda que a sociedade uma vez constituída procura, por um lado a *conservação*, por outro lado a *felicidade* sendo a primeira liame da propriedade enquanto a segunda nos dá o direito de existir.

Ora, segundo Gama e Castro, quando se fala em *Direitos do Homem* apenas se está a considerar, restritivamente, a liberdade que cada um tem de procurar “todas as suas vantagens sem prejudicar a existência e a propriedade dos outros”⁹. O sentido limitativo a que se alude impõe regulação para que cada um não julgue em causa própria de tal modo que venha a resignar uma parte dos seus direitos depositando-os nas mãos de quem os administre para o bem de todos:

“E como a diferença entre quem julga e quem é julgado estabelece uma desigualdade essencial entre os primeiros e os segundos segue-se que as duas

⁷ Cfr. *Idem*, pp. 113-114.

⁸ *N.P.*, p. 53.

⁹ *Idem*, p. 18.

ideias de sociedade e igualdade se excluem tão necessariamente como as duas de sociedade e liberdade”¹⁰.

O que o autor de *O Novo Príncipe* pretende enfatizar é a oposição existente entre os *direitos sociais* e os *direitos naturais*, distinguindo a situação do homem em natureza, preso das suas inclinações mais primárias, propenso à atuação individual e o homem em sociedade devidamente regulado pelos inerentes deveres e pela instauração de direitos sociais. Corolário lógico lhe parecerá que liberdade não pode ser licença nem base de uma moral egoísta tanto mais que pela história se pode demonstrar, à saciedade, que a virtude e sabedoria não têm sido, propriamente, apanágio da natureza humana.

Na sua avaliação de uma *história eterna da civilização das nações*, Gama e Castro interroga, em claro desafio à teoria do bom selvagem rousseuiano, se alguma vez existiu, por um lado, a vivência solitária e animal ou seja o estado natural e primitivo do homem e, por outro lado, se os pactos e convenções são anteriores à formação daquilo que, para si, é origem das primeiras sociedades. Efetivamente, ao desviar-se das considerações e pressupostos hipotéticos, antes lhe parece que as sociedades se formam a partir do desenrolar histórico da existência familiar, organizada em torno do direito de um chefe e dos deveres dos que lhe obedecem, à margem de convenções ou contratos. Para o ideário que lhe conhecemos a argumentação seguinte não espanta:

“O Governo primitivo e natural foi decididamente monárquico e as repúblicas, as democracias e todas as outras qualidades de governos só aparecem pela destruição das monarquias. O primeiro foi obra da natureza, os últimos foram obra do artifício ou da usurpação”¹¹.

Com o socorro de Vico, forrageando argumentos da história romana, Gama e Castro pretende que a asserção anterior possa transparecer em circunstâncias mais contemporâneas, como as que se estavam a verificar na Irlanda, em torno da “Guerra” do Dízimo (Tithe “War”):

“Em consequência de tudo isto, o fim da grande questão irlandesa desde já se pode prever. Os irlandeses hão de continuar a agitar-se e a exigir, assim como os Ingleses hão de continuar a resistir e a ceder; a emancipação da Irlanda há de consumir-se; a sua separação de Inglaterra há de verificar-se mais cedo do que se pensa, e então começará na Irlanda o reinado efêmero da democracia, depois o da

¹⁰ *Idem*, p. 19.

¹¹ *Idem*, p. 52.

anarquia, e finalmente o da monarquia que assim como é o princípio, também é o fim natural da órbita política de todos os povos do mundo”¹².

No âmago das concepções do médico miguelista, a confiança na reversão da forma monárquica (*ricorsi* viquiano, claro...) teria de confrontar-se, inexoravelmente, com a teorização e ideologização liberal, conotada com a ideia de *progresso* o que, aliás, o estimula a produzir considerações de patente ironia:

“Há hoje uma espécie de termo técnico de sentido equívoco, ou pelo menos indeterminado, com que os regeneradores procuram justificar todas as mudanças porque vão fazendo passar as sociedades, pouco mais ou menos como os antigos filósofos recorriam ao horror do vácuo de cada vez que se viam embaraçados com algum fenómeno natural do que se lhes pedia explicação e que eles não podiam compreender. É o progresso”¹³ para, mais à frente, contrapor: “Assim a marcha de qualquer povo que seja, na carreira da civilização, foi e há de ser sempre a mesma, porque foi estabelecida de uma maneira irresistível pela mão onipotente do Criador. São inúteis todos os esforços dos utopistas; quanto mais o reformador se esforçar por fazer caminhar a nação pela estrada da perfectibilidade, tanto mais, como o Ixíon da fábula, há de correr atrás de si mesmo e ir-se pouco a pouco aproximando daquele mesmíssimo ponto, de que parecia fugir (...). Eis aqui o que diz o Espírito Santo pela boca do Eclesiastes. Que é o que há de ser? O que foi. Que é o que se há de fazer? O mesmo que já se fez”¹⁴.

Na altura em que se ia cimentando um ideário, cada vez mais distanciado do radicalismo revolucionário, e a *História da Civilização na Europa*, de Guizot merecia a leitura atenta e crítica de Gama e Castro, era natural que lhe soasse bem dizer que “cada época da vida de uma nação se achava encerrada na antecedente e todas juntas no primeiro passo da sua carreira política, pouco mais ou menos como nos ovários de Eva se achavam, uns dentro dos outros, os germes de todas as gerações da espécie humana até ao *ultimo moriens*”¹⁵.

Convicto da atenção que se deve prestar à experiência histórica, Gama e Castro analisa a realidade norte-americana augurando um bom desfecho em que se verifique o “*progresso natural*” em detrimento da ideia de *progresso*, em vias de se hegemonizar ideologicamente e que, há pouco, vimos como que ridicularizado.

¹² *Idem*, p. 67.

¹³ *Idem*, p. 70.

¹⁴ *Idem*, pp.72-73.

¹⁵ *Idem*, p. 75.

“Mas a dissolução dos Estados Unidos em consequência da sua particular organização, há de proceder tranquilamente e com certa espécie de regularidade, que não pode ter lugar quando a sociedade é única. Primeiramente se separará a União em duas ou mais confederações; mais tarde isolar-se-ão, fazendo-se independentes, os Estados que compuseram estas confederações parciais, e só depois de a dissolução ter sido iniciada desta maneira é que entrará em cada um dos estados particulares a anarquia com o seu temível cortejo. Então se levantarão os Césares e os Pisístratos; e então se levantarão as monarquias no Norte da América, até que a marcha inevitável e fatalíssima do progresso da natureza as faça passar pela mesma sorte que passaram e devem passar todas as que existem e tem existido no mundo”¹⁶.

O outro lado do espelho constitui a permanente atitude de Gama e Castro na esperança de uma devolução de imagem que signifique a superação da crescente unidirecionalidade de sentido. Por esse viés, Gama e Castro não deixa de estar atento a algo que muitas vezes se esquece. Refiro-me à realidade das tensões e à sua resiliência para lá do estritamente imediato das formas políticas vigentes. O que é certo é que mesmo que o nosso emigrado, no íntimo, pudesse, eventualmente, duvidar do efetivo regresso da monarquia absoluta persistia nele a atitude cética relativamente a uma ideia de progresso unilinear. Em contraste com esse *fim da história*, Gama e Castro chama a atenção para um *telos* de *progresso natural* que incorpora o conflito:

“Do mesmo modo que no mundo físico e no orgânico, também no social ou civil há um princípio ou força primordial e única que serve como de chave a todos os acontecimentos que nele se verificam. No mundo físico é a atração; no mundo orgânico é a sensibilidade; no mundo social ou civil é o antagonismo político”¹⁷.

Como corolário de tal princípio, com o sentido teleológico que também encerra, poderia inferir-se a concretização “da justa moderação na autoridade que governa e a razoável submissão na classe que obedece”¹⁸. O que liminarmente se deduz de tal ajuizamento é que para que se propicie o equilíbrio de tensões antagónicas deve existir uma força que permita o equilíbrio desejado.

Nos capítulos que constituem a parte da secção intitulada *Optimismo Político*, Gama e Castro estuda algumas formas políticas que lhe permitam argumentar

¹⁶ *Idem*, pp. 79-80.

¹⁷ *Idem*, p. 81.

¹⁸ *Idem*, p. 82.

o fundado da sua análise e a opção que lhe parece equilibradora. Ao discutir a real existência histórica do *despotismo*¹⁹ visando distinguir este da *tiranía*, nas observações que faz sobre a realidade política dos Estados Unidos da América, parece não lhe restarem dúvidas sobre a possibilidade da ação despótica²⁰ embora exercida de modo pragmático:

“Se o despotismo (ou o poder arbitrário que é o mesmo) caiu nas mãos de um homem honrado e virtuoso é um tesouro; se deu nas mãos de um malvado, é um flagelo”²¹.

A caracterização do despotismo levada a cabo por Gama e Castro é essencial para a sua economia de pensamento e para o relevo que é dado ao absolutismo que daquele, essencialmente, se deveria distinguir. De facto, o despotismo implicaria a possibilidade do arbitrário enquanto que o poder absoluto se funda na independência do mando sem qualquer concessão:

“Nesta completa independência de todas as autoridades do mundo consiste o motivo secreto por que o rei absoluto está muito mais habilitado para fazer a felicidade do povo do que aquele que o não é. O soberano que é rei pela graça de Deus, como nunca pode meter medo que lhe tirem a coroa também nunca pode ter motivo suficiente para resistir aos impulsos benéficos do seu coração (...). Não é assim o que é rei pela graça do povo. A incerteza da sorte que o espera é a espada de Dâmocles que lhe está sempre pendente sobre a cabeça”²²

Colhendo o exemplo de D. João II, que, como se sabe, representa um momento significativo do engrandecimento do poder absoluto régio, lembra o autor de *O Novo Príncipe* que “se o soberano era senhor das leis logo se fazia servo delas, pois lhe primeiro obedecia”²³ assim se obstando à queda no “despotismo puro”.

Poder-se-á concluir da argumentação de Gama e Castro, pelas suas próprias palavras o seguinte:”1.º Que o despotismo, e por mais forte razão o absolutismo

¹⁹ O tema veio a ter uma longa história até aos nossos dias. Gama e Castro que leu atentamente Montesquieu e os “philosophes” discute a questão em termos de *vigência despótica* versus *prevenção despótica*. Ainda nos anos sessenta do século passado o assunto merecia discussão polémica por parte de Robert Derathé. Ver a esse propósito, O seu artigo *Les philosophes et le despotisme*, in “Utopie et Institutions au XVIIIème siècle-Le pragmatisme des Lumières”, Paris, Mouton et Cie, 1968, pp. 57-75.

²⁰ “Em Massachusetts, por exemplo, deixa a lei aos select-men de cada concelho o cuidado de fazerem a lista do júri, sem mais restrição que a de escolherem para jurados cidadãos que gozem de diretos eleitorais e de boa reputação... No mesmo Estado tem os homens bons? Autoridade para mandar afixar nas portas das estalagens e das tabernas listas de todos aqueles que tiverem por bêbados, viciosos e ociosos, perdulários e jogadores, para que todo o mundo os tenha por tais.” (*Idem*, pp. 89-90).

²¹ *Idem*, p. 90.

²² *Idem*, p. 95.

²³ *Idem, ibidem*.

não é um monstro hediondo e feroz como nos tem querido inculcar todos os declamadores destes vinte e tal anos passados; 2.º que as duas ideias de absolutismo e crueldade não são tão necessariamente unidas entre si que na primeira se inclua infalivelmente a primeira”²⁴.

Reiterando o que já afirmei sobre a preocupação experiencial e histórica do tradicionalista Gama e Castro (mesmo que muita da sua prospetiva se viesse a malogar na prática) é interessante acompanhá-lo na deambulação europeia que constituiria fonte de curiosas observações sobre a realidade política do seu tempo. A democracia direta deparou-se-lhe na visita à Confederação Helvética o que não lhe motivou reparos de maior enquanto prática comum e aceitável em pequenos cantões. Mas o que, entretanto, pôde observar no Cantão de Berna já lhe fornece argumentos, mais que suficientes, para se insurgir contra todos os malefícios decorrentes de algo criado “com o leite do *Contrato Social* e dos dogmas de Thomas Paine e companhia”²⁵. A organização política federal, genericamente, será, aliás, motivo para lembrar as circunstâncias políticas norte e sul-americanas, a que dedicou, como sabemos, particular atenção e significativas reservas:

“Os povos da América como menos experimentados, foram, sobretudo aqueles que mais desgraçadamente se deixaram invadir pela nova epidemia federativa. Desde a Baía do Hudson até ao Cabo de Horn, tudo se federou. Até o próprio Brasil se tentou com o fruto da árvore da ciência do bem e do mal e como que transformou, por meio do Ato adicional a sua primeira constituição em federação disfarçada”²⁶.

Entre o projeto ilustrado e as consequências pós revolucionárias, Gama e Castro faz balanço desejando que Montesquieu ressuscitasse para contabilizar os resultados nefastos. Voltando à realidade europeia que visualizou a apreciação crítica que lhe merece a Confederação Germânica, em Abril de 1838, em Wiesbaden era, também, sobremaneira negativa com a exceção do “despotismo” dinamarquês e da realidade política austríaca:

“De facto, parece que ao mesmo tempo que nas monarquias absolutas são os governos tão firmes e tão estáveis que, às vezes, passam os ministros de um reinado a outro, como atualmente se verifica na Áustria, pelo contrário, nas monarquias representativas se sucedem os ministérios quási com a mesma frequência que as estações”²⁷.

²⁴ *Idem*, p. 104.

²⁵ *Idem*, p. 109.

²⁶ *Idem*, pp. 111-112.

²⁷ *Idem*, p. 133.

No entanto, malgrado o péssimo augúrio para os regimes representativos, Gama e Castro matizando a desafeição federalista relativamente aos Estados Unidos da América concede que a união “se soube acautelar contra a infidelidade dos seus representantes e evitar as consequências que dela derivam”²⁸.

3. *O Leal Conselheiro*

Visitados os modelos, que, sob diversas formas, são incapazes, segundo o seu ponto de vista, de assegurar a soberania, vem José da Gama e Castro a desenvolver uma longa argumentação que sirva à realidade portuguesa. A tipologia das formas políticas que são advogadas obedece, a seu ver, às seguintes considerações de partida:

“1.º, que as grandes massas de homens constituídos em sociedade gozam da propriedade inata de se colocarem pouco a pouco, por si mesmos e sem impulso alheio, na posição política que mais lhe convém às suas circunstâncias particulares; 2.º, que esta posição, por elas espontaneamente tomada é o centro político em que cada nação deve recair infalivelmente, todas as vezes que dele for afastado com violência; 3.º, que as constituições²⁹, e em geral todas as leis, em lugar de fazerem ou criarem as relações dos indivíduos associados, não devem ser outra coisa senão meras e puras declarações de relações já formadas, ou de direito preexistente, pouco mais ou menos (se a comparação é lícita) com a gramática de uma língua não faz a língua, mas explica as regras já preexistentes da língua”³⁰.

O autor de *O Novo Príncipe*, pretendendo definir bem o espírito das monarquias, aceita os pressupostos e consequências deste circunstancialismo histórico o que, no fundo, lhe permitirá afirmar, no âmbito da tensão politológica que sempre o acompanha de *Absolutismo versus Despotismo*, que o “absolutismo é o centro político de Portugal e de Espanha como o despotismo lhe parece ser o centro político da Turquia”³¹. A natureza histórica da coletividade que cabe a Portugal vem identificada com a adequação ao poder divino dos reis minimizando

²⁸ *Idem*, p. 129.

²⁹ Importa ter em conta que o conceito de *constituição* em Gama e Castro reveste-se, preferencialmente, daquilo que caracteriza um corpo de leis fundamentais do Reino, sobretudo na sua aceção histórica e consuetudinária.

³⁰ *Idem*, pp. 143-144.

³¹ *Idem*, p. 147.

a questão da sua origem: “A escolha é incontestavelmente humana; mas (...) a confirmação é divina o que a torna inviolável e santa”³².

Esta constatação política resolvida um tanto ou quanto pela natureza das coisas, a que acresce uma tonalidade paternalista, mostra-nos como fica prejudicada, liminarmente, a teoria de que o poder venha, *in totum*, do povo. Deste modo se dá o maior espaço aos direitos inauferíveis do monarca como expressão de absolutismo radical de contornos jusdivinistas, em que a legitimidade e o exercício coativo vêm a contrapor-se ao então muito invocado paradigma de Thiers de que o Rei reina mas não governa. Ora, tal postulação, para o nosso tradicionalista, significaria despojar de realidade o próprio poder régio:

“Se se quer dar ao aforismo do publicista francês sentido verdadeiro, profundo e cheio de uteis consequências políticas é preciso transformá-lo deste modo. O rei governa mas não administra”³³.

Reiterado, assim, o poder do Rei absoluto quais as suas relações com os vassallos? Entre Sesóstris e Pigmaleão, entre maior proximidade ou inacessibilidade, Gama e Castro preconiza que os “vassallos estejam antes famintos que fartos de ver o Príncipe”³⁴. Só na aparência estamos perante o *temor* maquiavélico, ou não fosse a matéria em análise capitulada de *Leal Conselheiro* e onde se estabelecem, moralmente, as relações de quem governa e de quem é governado³⁵. Gama e Castro recomenda (fazendo leitura própria) os conselhos de S. Paulo na *Epístola aos Romanos*: “Queres não ter medo do Príncipe? Faz sempre o que deves, e não é preciso mais nada, porque os príncipes não são para temer, quando se faz o que é bom, mas só quando se faz o que é mau”³⁶. A este propósito, merece-lhe simpatia o exercício do poder do Rei da Sardenha, Carlos Alberto, que conheceu pessoalmente.

Seria impossível elencar, no presente texto, todas as qualidades que se esperam do *bom* exercício do poder do Príncipe, qual *Leal Conselheiro*. Entre os vários predicados como os de conselho em Cortes, o respeito pela palavra dada, a questão da amnistia e outras situações³⁷ subjaz um modelo mediante o qual se pudessem reparar, também, os gravames sofridos de muitos que não se reviam no constitucionalismo triunfante.

³² *Idem*, p. 150.

³³ *Idem*, p. 164.

³⁴ *Idem*, p. 165.

³⁵ A questão do “maquiavelismo” em José da Gama e Castro foi bem analisada por Martim de Albuquerque em *Maquiavel e Portugal – Estudos de História das Ideias Políticas*, Lisboa, Alétheia, 2007, pp. 127-129.

³⁶ *Idem*, p. 177.

³⁷ *Idem*, ver p. 178 e ss.

Na definição do que constitua um governo verdadeiramente monárquico não são de somenos importância as páginas que Gama e Castro dedica ao que define como problema religioso, englobante das relações da Igreja e do Estado. Assumidamente integrista, é perentório em afirmar que não é o governo que faz a religião mas sim esta que garante o edifício político na razão direta da menor tolerância de crenças diferentes, com o acréscimo da prevenção a ter quanto ao indiferentismo religioso, porta aberta para a anarquia. Portanto, “quanto mais pura e incorrupta for a religião católica em um país, tanto mais estável e seguro será o governo monárquico nesse país e tanto mais doce e moderado o mesmo governo deverá ser, e que pelo contrário quanto mais a religião de qualquer estado se afastar do seu mais alto grau de pureza e incorruptibilidade tanto mais rigoroso (e ainda tirânico) o governo desse Estado deve ser considerado”³⁸.

A este propósito, tendo em conta considerações históricas que acompanham a linha de rumo da apologia monárquico-absolutista, contrarrevolucionária e tradicionalista, Gama e Castro dedica páginas significativas à *Inquisição* e ao problema da *tolerância*. Sem qualquer juízo de valor, devemos aceitar que, no cálculo do legitimista, a avaliação de teor compreensivo da instituição inquisitorial, que definitivamente o vintismo arredou de Portugal, é entendido, essencialmente, pelo seu valor funcional, na medida em que pudesse ser um meio eficaz de assegurar a autoridade régia e consequente felicidade pública. Noutro registo, mas sem deixar de estar em conexão com a vigência inquisitorial, também todo o *Clero*, descontados alguns dos seus excessos, não poderia deixar de ser considerado imprescindível esteio social e político:

“Se se admite que o espírito de religião é a mais sólida base sobre que pode estabelecer-se o edifício da pública felicidade, não é necessário outro princípio para se conhecer a importância do Clero, não já como parte acessória, mas como uma das mais essenciais desta máquina complicada, a que damos o nome de sociedade política”³⁹.

A defesa intransigente da tradição das Ordens do Reino em que se estriba o pensamento político de Gama e Castro leva-o a prestar atenção, igualmente, à *Nobreza*. A ordem da Nobreza, como acontece com o Clero, é uma peça essencial da arquitetura do poder monárquico de tal modo que se a nobreza pode existir sem a Monarquia não é possível que a Monarquia exista sem a Nobreza.

³⁸ *Idem*, p. 221.

³⁹ *Idem*, p. 259.

Invocando a “máquina complicada” da sociedade política chama a atenção para o papel de corpo intermédio que compete à segunda ordem na relação entre o soberano e os súbditos e ilustra a sua necessidade invocando o infausto desenlace da entrada dos libertos no Senado romano que teria dado início à decadência da República. A Nobreza, pelo equilíbrio e harmonia que deve dar a um bom sistema político, como acontece igualmente com a ordem do Clero, merece-lhe mais uma anotação de patente ironia, aproveitando, taticamente, as asserções atribuídas a Fouché como meios infalíveis de dissolução da monarquia: “1. Destruição cabal da nobreza das famílias visto que todos os homens nascem iguais; 2. Legislação que assegura a cada um a propriedade mas só durante a sua vida; 3. Ilimitada tolerância em matéria religiosa, 4. Abolição dos soberanos hereditários”⁴⁰.

O cuidado posto na necessidade da Nobreza, como pilar indispensável da Monarquia, aparece reforçado nas considerações de Gama e Castro quanto à necessidade de a furtar, enquanto ordem, á sedução da “propaganda” e da “literatura francesa” ao mesmo tempo que enfatiza o reforço da sua essência identitária tradicionalista:

“Estabelecido o dogma político de que a existência da Nobreza hereditária é uma das necessidades úteis de todas as monarquias, o princípio que se lhe segue imediatamente em importância, é a conveniência de conservar esta classe de tal maneira circunscrita e separada das outras, que raras vezes, ou nunca, seja possível vir a misturar-se com elas”⁴¹.

Seria expectável que na defesa tradicionalista do Clero e da Nobreza, sem esquecer as Ordens Militares⁴², houvesse significativo espaço, também, para a terceira ordem do reino. Ora, o que acontece é que embora nas páginas em que delineou uns princípios de Economia Política⁴³ se possa assistir a uma compreensão dinâmica do papel emergente da burguesia, Gama e Castro, em relação ao Terceiro Estado, apenas se preocupa com alguma ascensão social e política individual eventualmente integrável na segunda ordem:

⁴⁰ *Idem*, p. 302.

⁴¹ *Idem*, p. 297.

⁴² “Não há desejo que eu forme todos os dias com mais ardor, nem problema, por cuja resolução eu sacrificasse de melhor vontade mil hecatombes, como o de achar a maneira de depurar a augusta e veneranda classe da Nobreza de Portugal de todas as escórias que a inquinam, embaraçando-a ao mesmo tempo de conspurcar-se de novo. Depois de ter pensado muito neste negócio, pareceu-me que seria possível obter o grande *desideratum*, dando melhor organização e direção às ordens militares do reino, o que é agora tanto mais fácil, quanto, depois da confusão em que tudo caiu, é preciso organizar tudo de novo” – *Idem*, p. 307. Na sequência destas afirmações G. e C. apresenta vinte e duas proposições sobre o assunto.

⁴³ *Idem*, pp. 399-496. Os temas tratados, ao longo destas páginas de G. e C. não são considerados nesta comunicação.

“Não quero dizer (...) que se fechem as portas da classe” (da Nobreza) aos indivíduos do terceiro Estado que estiverem nas circunstâncias de entrar nela. Podem e devem abrir-se-lhes, quando por seus serviços o merecerem; mas é preciso que o novo fidalgo abjure imediatamente todas as máximas da classe de que saiu, e que se revista por uma vez do espírito e dos princípios da corporação a que começa a pertencer”⁴⁴.

Entretanto, consideradas, até aqui, as estruturas político-sociais da Monarquia, passamos ao que aparece designado por *Força Pública*. Em primeiro lugar, na visão de Gama e Castro, ao Rei, como comandante supremo do exército, coloca-se o desafio de contar com um exército permanente ou, pelo contrário, com um corpo de milícias e voluntários. O autor não hesitando em recomendar a segunda opção apressa-se a incluir um circunstanciado Projeto⁴⁵. Todavia, de modo diverso do Exército entende que a Marinha na medida em que deve ser o suporte permanente das necessidades do Comércio implica outro tipo de estatuto e modo de atuar:

“Quem diz Comércio diz Marinha, quem diz Marinha diz Comércio. Só nós por obséquio do leopardo britânico achamos que podíamos continuar o comércio que tínhamos deixando apodrecer a Marinha com que o sustentávamos. Se havia razão para não investir no exército, no que diz respeito à Espanha como inimigo potencial atendendo à previsível escassez de meios humanos e materiais já o mesmo não se passa com a Marinha”⁴⁶.

A *Força Pública* não se reduz, no entanto, aos meios de defesa. Também a *Justiça* e a sua administração representam uma dimensão importante no robustecimento da Monarquia. Mas, para que se cumpra o papel essencial das justiças, desde logo, será imprescindível contrariar a omnisciência do magistrado. José da Gama e Castro nas muito poucas referências às suas influências doutrinárias cita, diretamente, neste ponto Edmund Burke:

“Não praza a Deus que eu insinue coisa alguma que derroque a profissão da jurisprudência, que vem a ser como outro sacerdócio, que administra os direitos da sagrada justiça; mas a sua excelência, quanto ao exercício das suas funções primitivas não lhe dá qualificação para as de diverso objeto. Não pode escapar à observação das pessoas de senso, que quando os jurisconsultos estão mui restritos aos hábitos da sua faculdade, e, por assim dizer, inveterados em empregos de

⁴⁴ *Idem*, p. 297.

⁴⁵ Ver pp. 315-335.

⁴⁶ *Idem*, pp.336-337.

certo círculo, ficam inabilitados para qualquer ofício que requiere conhecimento do género humano, e experiência de negócios grandes, complicados e compreensivos de interesses internos e externo da nação”⁴⁷.

O cuidado que o publicista colocou na eventual corrupção das justiças nem sequer poupa o discutível desempenho daqueles que, em nome de D. Miguel, proferiram más sentenças na Alçada do Porto, em 1828. Parecia-lhe evidente que todas as instituições são más quando se corrompem e todas são boas quando cumprem os objetivos para que foram criadas. Também a opção pela existência de um júri não se lhe afigurava solução conveniente na medida em, que por um lado, induzia democracia e revolução e, por outro lado, contrariava a tradição portuguesa de instituições centralizadas.

Além da administração da justiça, Gama e Castro considera também basilar a *Instrução Pública*, especialmente a Universidade, pelo impacto que esta instituição de saber sempre tem na sociedade em que se insere:

“Tem-se visto tantas vezes na história das nações antigas e modernas que o século das ciências e da literatura é seguido de tão perto pelo das revoluções e da corrupção de costumes que com razão se julga atualmente problemático até que ponto convém para a felicidade dos homens que a luz da ciência se espalhe entre eles. Com efeito, com o século de Péricles começou a corrupção dos Atenenses”⁴⁸.

Em termos de reforma de estudos, o miguelista mostrava-se radical, como sempre, não perdendo a ocasião para citar um pedido do Povo em Cortes, ao rei D. João III, em 1562: “Que os estudos de Coimbra se desfaçam por serem prejudiciais ao reino e a renda se aplique para a guerra; e quem quiser aprender vá a Salamanca ou a Paris, e não haverá tanto letrado e tanta demanda”⁴⁹.

A análise que dedica à Universidade, com a alguma demora, apesar dos excessos ideológicos do autor, não deixa de tocar em pontos sensíveis que comprovavam, em geral, o efetivo *déficit* formativo. Era, no entanto, em Leis e Cânones, que o problema parecia ser mais grave. O desencontro entre a ideologia do autor e a oferta pedagógica conimbricense fica demonstrado quando afirma que a ciência nem sempre é sabedoria e que “aqueles a quem Jesus Cristo chamava raça de víboras eram precisamente os escribas da Lei”⁵⁰. Na posição que aqui se assume,

⁴⁷ *Idem*, p. 342.

⁴⁸ *Idem*, p. 361.

⁴⁹ *Idem*, p. 366.

⁵⁰ *Idem*, p. 370.

o legitimista quer discutir, obviamente, o paradigma pombalino que alçava os estudos jurídicos, os de filosofia natural ou os da medicina a um patamar que contrastou, efetivamente, com a desatenção às Humanidades e aos Estudos Menores.

No âmbito da realidade intelectual, quer nacional, quer internacional, a *liberdade de imprensa* foi outro dos aspetos que mobilizou a pena de Gama e Castro. A colocação do problema não poderia deixar de estar subordinada a uma integração superadora pela via do absolutismo em que se situa:

“É pois evidente que em todos os governos de forma absoluta, a liberdade de imprensa não é senão um verdadeiro absurdo ou contrassenso, porque só pode servir para destruir o princípio do governo que é a independência do soberano, e, portanto, para fazer nascer a anarquia”⁵¹.

No fundo, descontado alguma condescendência circunstancial e tática, que ele próprio, pôde aproveitar em virtude da maior liberdade de imprensa de muitos dos governos do tempo em que escreve permanece, para Gama e Castro, o desígnio da sobrevalorização da autoridade do poder no que concerne à liberdade de expressão. E é por isso mesmo que recomenda que os povos devem olhar o governo “com o mesmo respeito com que se olha para a divindade; que receba sem hesitar as suas determinações; que as tenha sempre pelas melhores, e que nem ao menos se lembre se poderiam ser outras do que são. Quem quiser boas lições nesta matéria, há de ir procurá-las na antiga república de Veneza, onde era tão severamente proibido falar de governo, que aquele pregador que no fim do sermão julgou que devia fazer o elogio da república, foi obrigado a descer do púlpito e castigado”⁵².

Em jeito de conclusão, diria que as posições de José da Gama e Castro, pela radicalidade desassombrada que as caracteriza, devem ser entendidas não só no plano das convicções e da coerência teórica que, posteriormente, veio a ser incorporada como herança tradicionalista e integralista mas, também, no plano da realidade conjuntural oitocentista, ao pressupor um destinatário social legitimista, receptivo e confiante, se não nas reais possibilidades contra-revolucionárias, pelo menos como reificação das lutas em que muitíssimos se envolveram e puseram em risco as suas vidas e haveres.

⁵¹ *Idem*, p. 394.

⁵² *Idem*, p. 397.

CARLOS RATES E O COMUNISMO

António Ventura*

José Carlos Rates foi um dos mais destacados dirigentes sindicais da Primeira República. Operário conserveiro em Setúbal, distinguiu-se no âmbito da respectiva associação de classe e participou no Congresso Sindical e Cooperativo de 1909. Eleito para a direcção da Associação dos Trabalhadores das Fábricas de Conservas de Setúbal em 1911 e integrou a Comissão Executiva do Congresso Sindicalista, uma espécie de estrutura de ligação entre as associações de classe, participando numa delegação que percorreu numerosas localidades, em propaganda do sindicalismo, junto dos camponeses do Alentejo e do Ribatejo, bem como noutras regiões do país. Essa intensa actividade levou-o à prisão por duas vezes. Participou no Congresso Sindicalista de 1911, iniciado a 7 de Maio, onde estiveram presentes 91 associações representando de 35000 filiados, no qual se afirmou a linha sindicalista-revolucionária. Participou no I Congresso dos Trabalhadores Rurais, como representante da Comissão Executiva do Congresso Sindical em 1913 participou na interessante polémica entre anarquistas e sindicalistas, sobre a questão da autonomia do sindicalismo e se este se valia a si próprio. No Congresso Operário de Tomar, realizado de 14 a 17 de Março de 1914, Carlos Rates apresentou a tese intitulada *Projecto de Bases de Organização da União Nacional Operária*. Nesse conclave foi criada a primeira central sindical portuguesa, a União Operária Nacional, cuja direcção integrou.

Esteve presente, em 1919, no II Congresso Operário, realizado em Coimbra, onde apresentou a tese *Reformas Imediatas*, que foi rejeitada pelos congressistas. No âmbito dos reflexos da Revolução Russa em Portugal, e do aparecimento de grupos que com ela simpatizavam, aderiu à Federação Maximalista Portuguesa e colaborou no seu órgão, o jornal *Bandeira Vermelha*. Com a fundação do Partido Comunista Português em Março de 1921, Carlos Rates tornou-se num dos seus principais dirigentes a arautos, envolvendo-se em polémicas com os anarquistas.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Dirigiu o órgão do PCP, *O Comunista* e desempenhou diversas funções partidárias, integrando os seguintes órgãos: Comissão Organizadora dos Trabalhos para a Constituição do Partido Comunista (Dezembro de 1920 a 6 de Março de 1921); Conselho Económico do Partido Comunista Português (6 de Março de 1921 a Janeiro de 1923); Comissão Reorganizadora do Partido Comunista Português (Janeiro a Agosto de 1923); Comité Executivo provisório do Partido Comunista Português (Agosto a Novembro de 1923); secretário do Partido Comunista Português (Novembro de 1923 a Outubro de 1925). Neste ano, Rates afastou-se do PCP, depois de ter recolhido a hostilidade dos dirigentes da Internacional Comunista acabando por ser expulso no II Congresso do Partido, realizado como já dissemos em finais de Maio de 1926. Crítico feroz do parlamentarismo e da democracia burguesa, Rates evoluiu, adoptando posições de simpatia com a Ditadura Militar saída do 28 de Maio de 1926. Em 16 de Julho de 1931 aderiu à União Nacional.

O que pensava Carlos Rates do comunismo? O que era, para ele, o futuro Estado comunista em Portugal? O seu pensamento encontra-se exposto em numerosos artigos de imprensa e opúsculos publicados. Para ele, era inevitável a instauração de uma ditadura do proletariado, abordando com insistência duas questões importantes: 1º O carácter transitório da ditadura do proletariado, coincidindo nesse ponto com a formulação tradicional marxista; 2º O protagonismo da mesma, isto é, quem a exerce.

Afastava-se tanto da possibilidade académica de ser a classe operária a exercê-la, como a de ser um partido, mesmo reivindicando-se de classe e de representação exclusiva do proletariado. O primeiro dos seus escritos é uma brochura intitulada *A Ditadura do Proletariado*, editada em 1920 pelo jornal *A Batalha*, o órgão da Confederação Geral do Trabalho.

Rates considerava que a ditadura do proletariado era inevitável mas também transitória «Como um bem ou como um mal necessário a ditadura do proletariado virá»¹. O princípio político das democracias estava abalado. As suas instituições históricas cumpriram a missão sendo justo reconhecer que levaram o progresso material e intelectual a conquistas imprevisíveis. O progresso técnico foi impulsionado pelo capitalismo, mas, simultaneamente, gerou um inimigo implacável que procurava a sua destruição – o sindicalismo. A perturbação gerada pela guerra ainda subsistia e o exemplo da Rússia inspirava um número cada vez

¹ Carlos Rates, *A Ditadura do Proletariado*, Lisboa, *A Batalha*, 1920, p. 5.

maior de socialistas: «Sente-se visivelmente o cansaço das instituições que até aqui mantiveram o domínio económico e político. Eles próprios, os interessados na manutenção do existente, não ocultam o seu desalento de vencidos. Decididamente, o melhoramento das condições de vida moral e material implica o rompimento do sistema existente. Sem o desmoronamento do direito histórico da propriedade, sem a partilha dos lucros pelos produtores, sem a rapidez dos processos de administração pública, não há possibilidade da maior produção e, consequentemente, da maior felicidade»².

Carlos Rates analisa detalhadamente a situação portuguesa, em especial o período conturbado vivido deste 1910, concluindo que «Em Portugal é extremamente fácil fazer-se uma sublevação que derrube um governo, mas tem sido extremamente difícil fazer uma revolução. Porquê? A sublevação faz-se sempre com êxito porque não faltam aventureiros e porque o descontentamento da população é ambiente propício para os aliciamentos. Vai-se sem se saber para onde. A revolução não se faz porque os empreiteiros das sublevações não se dão previamente ao trabalho de estudar as reformas necessárias nos serviços e a maneira de efectivá-las. Iremos nós cair no mesmo erro?

Preocupados exclusivamente com a resolução do problema político, os republicanos não viram o problema português. Demolida a monarquia, que benefícios advieram desse facto? Os políticos, simplesmente. Fizeram-se as leis da separação da Igreja do Estado, do divórcio, da família e do registo civil obrigatório, e extinguiram-se as congregações religiosas. Mais ainda. Decretaram-se reformas sociais amplas – a lei dos acidentes no trabalho, os seguros sociais obrigatórios, com um alcance que não é igualado noutros países que caminham na vanguarda do progresso, as oito horas de trabalho, etc... Medidas prematuras estas, por isso que não foram precedidas ou acompanhadas por reformas económicas de igual alcance. Aquela obra é bem da República e é tudo o que resta dela. Quanto ao resto... Fez-se a lei do crédito agrícola, em moldes tão acanhados que resultou quase improfícua. Abriam algumas escolas mais, sem se modificarem os seus métodos de ensino e as condições do seu alojamento (...). O problema económico, que a República, sem o sentir, era chamada a resolver, foi esquecido. Três anos depois de feita a República, a situação nacional era mais grave ainda do que antes de 1910. A circulação fiduciária aumentava, o agravamento cambial pronunciava-se e a emigração, seguro indicador do mal-estar da população, atingia

² *Idem*, p. 8.

proporções assustadoras. Nunca se emigrara tanto. A República declarava assim a sua falência para resolver a situação nacional. Se lhe não foi possível resolvê-la até então, menos o é agora, depois da aventura da guerra. Nada há a esperar do existente e os que supõem possível o regresso da monarquia afiguram-se-me cegos ou doidos». A citação foi longa mas cremos que plenamente justificada pela clareza de posições do seu autor que publicou o mesmo texto, sem alterações, no segundo número de *O Comunista* (Outubro de 1923).

Para Rates, a solução para a crise passava pela instauração da ditadura do proletariado, que definia nos seguintes termos: «É o que vem a ser a Ditadura do proletariado? Quais são os elementos de execução com que ele conta? O que pretende ela fazer de concreto?

1º A ditadura do proletariado não é um regime social duradouro e definitivo, mas transitório; 2º A ditadura do proletariado será exercida por indivíduos indicados pela Confederação Geral do Trabalho, por ser esta a maior força socialista organizada no país, mas aproveitando para as funções políticas os elementos valiosos de todos os agrupamentos socialistas; 3º A ditadura do proletariado terá inicialmente de exercer uma acção centralista, mas criando e preparando a descentralização preconizada por todas as escolas socialistas; 4º A ditadura do proletariado terá imediatamente em vista aumentar e intensificar a produção nacional, pela socialização de todos os meios de produção, pela obrigatoriedade do trabalho para todos, pela direcção do trabalho confiado às corporações técnicas e profissionais e partilha dos lucros pelos produtores; 5º A ditadura do proletariado terá que estancar a especulação mercantil, anulando os intermediários na compra, venda e circulação dos produtos, pela instituição de cooperativismo obrigatório»³.

A tarefa não competiria a um partido isoladamente, mesmo que operário, mas deveria ter a colaboração de outros elementos avançados provenientes de outras áreas: «É bom não esquecer que na Esquerda Republicana há elementos muito aproveitáveis, mais ou menos imbuídos de ideias socialistas, que secundariam com entusiasmo as reformas mais radicais»⁴. Na futura ditadura do proletariado a instaurar em Portugal, a organização a quem competia reorganizar a sociedade era a Confederação Geral do Trabalho, organismo supremo representativo dos interesses do trabalho, que mandataria um órgão executivo, o Conselho dos

³ Carlos Rates, *op. cit.*, pp. 10 e 11.

⁴ Carlos Rates, *op. cit.*, p. 11.

Comissários. Depois, Rates faz um ensaio de ficção política, esquematiza por antecipação um vasto conjunto de decretos que seriam elaborados pelo Conselho dos Comissários, que recebe mandato. Esses decretos incidiriam praticamente sobre todos os aspectos da vida nacional, numa amálgama em que se encontram medidas estruturais a par de outras meramente governativas e outras ainda que poderiam ser tratadas numa postura municipal ou num regulamento policial do governo civil. Vejamos a relação desses decretos:

- . Divisão administrativa e atribuições dos seus órgãos
- . Condições gerais do trabalho e sindicalização obrigatória
- . Condições gerais do comércio e do cooperativismo obrigatório
- . Socialização da propriedade agrária e produção agrícola
- . Socialização da propriedade urbana e produção da construção civil
- . Socialização dos bancos e estabelecimento de crédito e cambiários
- . Socialização da indústria do seguro
- . Socialização dos transportes terrestres
- . Socialização dos transportes marítimos de longo curso
- . Socialização das indústrias em geral
- . Do sistema tributário
- . Do regime fiscal
- . Do ensino primário e assistência infantil
- . Do ensino normal, artístico, especial, secundário e superior
- . Dos serviços de assistência, de saúde e de higiene pública
- . Das uniões sexuais
- . Da extinção das casas de penhores, prostíbulos, casas de tavolagem, de nigromância e tabernas
- . Dos direitos individuais
- . Do regime de publicidade
- . Da administração da justiça
- . Do regime prisional
- . Da liberdade de culto
- . Dos espectáculos públicos

- . Da propriedade individual e do direito de herança
- . Dos serviços coloniais
- . Dos serviços públicos
- . Da intensificação agrícola
- . Dos serviços da pesca
- . Da hidráulica agrícola
- . Dos serviços florestais
- . Do melhoramento dos portos, da navegabilidade fluvial e da regularização dos cursos dos rios
- . Da reorganização dos serviços ferroviários
- . Do aproveitamento da energia hidráulica
- . Da construção e reparação das estradas
- . Do aproveitamento dos minérios
- . Do aproveitamento das matérias-primas coloniais
- . Do ensaio das culturas têxteis
- . Da mobilização do pessoal para obras públicas
- . Dos serviços de importação para abastecimento público
- . Da organização do Banco Nacional de Crédito
- . Da reorganização dos serviços bancários nas colónias
- . Da reorganização dos serviços de seguros
- . Da reorganização dos serviços de estatística
- . Dos monumentos nacionais, museus e arte popular
- . Dos melhoramentos da cidade de Lisboa
- . Da reorganização dos serviços hospitalares de Lisboa

Carlos Rates vai mais longe, apontando mesmo nomes concretos de personalidades que ficariam responsáveis por sectores ou tarefas: Ezequiel de Campos (agricultura e intensificação agrícola), José Francisco da Silva (pescas), José Augusto Ferreira da Silva (hidráulica agrícola), Júlio Mário Viana (florestas), Henrique da Assunção (portos e navegação), José Fernando de Sousa (ferrovias), Manuel da Costa Serrão (energia hidráulica), José Maria Cordeiro (estradas), Alfredo Augusto Freire de Andrade (minas), Eduardo Alberto Lima Basto (abastecimentos),

Anselmo de Andrade (organização do Banco Nacional de Crédito), Fernando Emíldio da Silva (seguros), Cunha Leal (estatística), José de Figueiredo (monumentos nacionais, museus e arte popular), António dos Santos Viegas (Lisboa) e Francisco Gentil (hospitais de Lisboa).

Foi certamente com grande surpresa que alguns dos abusivamente visados se viram confrontados com a pertença ao Conselho dos Comissários da futura ditadura do proletariado portuguesa...

Um segundo momento, rico e participado, correspondeu a uma discussão travada nas páginas de *A Batalha*, em 1920 e 1921, sobre o intervencionismo dos sindicatos, a natureza e legitimidade da autoridade, o papel dos sindicatos e da CGT na transformação social, e que merece um estudo autónomo. Nele participaram elementos destacados do movimento operário e sindical como o próprio Carlos Rates, que polemiza inicialmente com Manuel Joaquim de Sousa e depois com Emílio Costa – merece uma referência especial o seu artigo «Revolução sem Ditadura»⁵ – Gil Gonçalves, Jorge Coutinho, Nogueira de Brito, Francisco Leal, Mário Correia da Costa, José de Sousa – futuro dirigente do PCP – António Augusto Magina, Serafim Pinheiro, Delfim de Sousa Pinheiro e Adriano Botelho.

Noutro livro publicado anos depois, resultante de uma sua visita à Rússia Soviética⁶ surgem novas reflexões de Carlos Rates sobre a questão da ditadura do proletariado, mas agora em moldes muito mais precisos, contrastando com as propostas fantásticas e absurdas contidas no livro de 1920: «A revolução proletariana, o seu movimento, a sua envergadura, as suas conquistas não se tornam uma realidade senão pela ditadura do proletariado. Esta ditadura é o ponto de apoio principal da revolução, o seu órgão, o seu instrumento destinado em primeiro lugar a esmagar a resistência dos exploradores destronados, a consolidar as conquistas da revolução e, em seguida, a levar até ao fim, até à vitória completa do socialismo. A revolução, em si, poderia aniquilar o poder da burguesia mas seria incapaz de esmagar a resistência da mesma burguesia, de manter as conquistas proletárias, de progredir sempre para o socialismo, se não se convertesse em ditadura do proletariado.

A questão essencial é sem dúvida a conquista do poder. Mas quer isto dizer que é com a conquista do poder que termina a revolução? Não, de modo

⁵ Emílio Costa, «Debate de Opiniões. Revolução sem Ditadura», *A Batalha*, 28-12-1920, p. 1.

⁶ *A Rússia dos Soviotes*, Lisboa, Guimarães Editora, 1925.

algum. A tomada do poder não é senão o começo da revolução. Vencida num país a burguesia tem ainda meios e recursos que a tornam sob certos aspectos mais forte do que o proletariado que a venceu. Eis porque este deve guardar o poder e consolidá-lo para se tornar o mais forte. Que é preciso ao proletariado senhor do poder?

1. Armar a revolução, isto é, organizar o exército da revolução para a luta contra o inimigo externo, contra o imperialismo burguês; 2. Quebrar a resistência dos proprietários e capitalistas expropriados e liquidar todas as tentativas de restauração do poder capitalista; 3. Organizar a construção do socialismo, agregando em volta do proletariado todos os outros trabalhadores, preparando a desapareição das classes»⁷.

Numa aparente contradição com estas linhas escritas em 1925, Rates voltou a optar pela confusão, certamente intencional, alguns anos depois da sua saída do PCP. Num pequeno livro que publicou em 1928, em plena ditadura militar, intitulado *Democracias e Ditaduras*⁸, Rates não só revela simpatias pela situação, como justifica a intervenção castrense motivada pela acção desagregadora dos partidos republicanos: «O exército achou-se, assim, empurrado por todas as circunstâncias, sem ele ter preparado a situação, na posse da gerência do Estado»⁹. «A ditadura impôs-se como uma necessidade nacional, como um justo correctivo ao desvario dos partidos»¹⁰. Retomando a ideia de que a ditadura é um fenómeno histórico, inevitável e necessário, continuaria a ser um período necessário de transição duma democracia envelhecida para uma democracia renovada. Socorrendo-se significativamente de Sorel, Rates afirmava que «só quem não desconhece o que é a descentralização administrativa, expressa pelo sistema soviético, não logra ver que a ditadura do proletariado tende fatalmente a diluir-se num tipo de democracia mais perfeito do que os até hoje conhecidos»¹¹. Afinal, o antigo dirigente comunista continuava a ser fiel à ideia de hostilidade em relação aos partidos políticos «O sistema dos partidos é a exclusão sistemática dos melhores valores»¹²

⁷ Carlos Rates, *A Rússia* (...), cit., pp 50 e 51.

⁸ Carlos Rates, *Democracias e Ditaduras*, Lisboa, Guimarães & Ca, s.d. [1928].

⁹ *Idem*, p. 6.

¹⁰ *Idem*, p. 8.

¹¹ *Idem*, p. 24.

¹² *Idem*, p. 31.

Quanto a modelos existentes, considera Mussolini «um partidário», e mostra simpatia em relação à ditadura de Primo de Rivera. Os grandes objectivos dos ditadores modernos seriam: 1º Restabelecer a normalidade social pela liquidação da luta de facções; 2º Elaborar um plano de reformas reclamadas pela sociedade; 3º Criteriosa escolha dos auxiliares, entre os homens bons, mesmo de diversas tendências.

«O essencial, na ditadura, é que a sua acção se sobreponha e abafe o interesse particularista das facções, cujas lutas, como já tivemos ocasião de dizer, justificam a ditadura»¹³.

Se já em 1920 Rates não concebia a ditadura do proletariado dirigida por um partido, conservava, agora, igual posição quanto à ditadura instaurada em Portugal em 1926: «as ditaduras dos partidos não conseguem nunca o restabelecimento da paz social, antes a agravam. Quer dizer, fazem exactamente o contrário do que deveriam fazer, porque colocam a minoria, o partido, acima da maioria, que é a nação»¹⁴. Ora, em Portugal, a ditadura era dirigida não por um partido mas pelo exército: «Entre nós, se a ditadura do exército quisesse inteligentemente trabalhar, tem também necessidade de fazer algumas operações dolorosas (...). O exército tem já as suas responsabilidades, que não são pequenas, e só lhe resta avançar, corajosamente, exclamando como César no Rubicão: a sorte está lançada». ¹⁵

Em última instância, Carlos Rates continua a defender a ditadura como forma de resolução da crise nacional e chega mesmo a propor um sistema baseado no municipalismo e na descentralização.

¹³ Carlos Rates, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁵ *Idem*, p. 67.

OLIVEIRA VIANNA: TIPOLOGIA SOCIOLÓGICA E MORFOLOGIA DO ESTADO AUTORITÁRIO

Ricardo Vélez Rodríguez*

O pensamento sociológico de Francisco José de Oliveira Vianna (1883-1951) constituiu, junto com o de Lindolfo Boeckel Collor (1890-1942), o referencial estratégico que serviu a Getúlio Vargas para elaborar a sua proposta modernizadora do Estado e da sociedade brasileira, ao longo da década de 30 do século XX. A sociologia de Oliveira Vianna constituiu o marco conceitual que abriu as perspectivas ao jovem deputado Getúlio Vargas (1882-1954), para compreender o alcance nacional da problemática social, superando o vazo provinciano que o jovem castilhistinha tinha herdado da sua formação no Rio Grande do Sul. Lindolfo Boeckel Collor e Oliveira Vianna representaram, também, o aspecto liberalizante das reformas de Vargas, que encontraram, de outro lado, elementos definitivamente autoritários que influíram de forma marcante nos rumos absolutistas do Estado Novo, proclamado em 1937. Dois desses inspiradores autoritários foram, sem dúvida, Francisco Campos (1891-1968) e o general Pedro Aurélio de Góes Monteiro (1889-1956), o primeiro admirador do corporativismo de Mussolini e o segundo, um castilhistinha linha dura, que pretendia ver implantada no Brasil, indefinidamente, a ditadura científica comteana.

Oliveira Vianna não foi um observador abstrato da sociedade em que vivia. Participou, como acaba de ser mencionado, do amplo esforço modernizador e centralizador empreendido pelo Estado getuliano. Mas seria injusto reduzir a obra do pensador fluminense a um simples comentário tecido ao redor do *élan* autoritário da década de trinta. Oliveira Vianna pensou de maneira criativa o autoritarismo e a modernidade do Brasil e fez uma crítica sistemática aos extremos liberal-oitocentista e patriarcal-clânico em que naufragaram as nossas reformas

* Coordenador do Centro de Pesquisas Estratégicas da Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais – Brasil).

desde o Império. Não se pode captar, de forma adequada, o alcance dos conceitos do sociólogo fluminense, sem atender para a sua metodologia de trabalho e para a sua idéia de cultura. Por isso, deter-me-ei nesses aspectos da sua magna obra, após ter feito a exposição dos principais traços biobibliográficos.

1. Aspectos bio-bibliográficos de Oliveira Vianna

Francisco José de Oliveira Vianna nasceu em Saquarema, na antiga Província Fluminense, em 20 de julho de 1883, na Fazenda do Rio Seco, e faleceu em Niterói, no Estado do Rio de Janeiro, em 27 de março de 1951. O seu pai, fazendeiro, era a encarnação do *paterfamilias*. A propósito, frisa o biógrafo de Oliveira Vianna, Vasconcellos Torres: “A incontestável autoridade do *paterfamilias* dava tons sublimes ao patriarcado. O núcleo larário tinha muito de templo. Um ambiente doméstico para melhor sobressair a solidariedade. A sociedade era a fazenda, a família e os agregados, cujos interesses fora do círculo parental eram ardorosa e fraternalmente defendidos pelo patrão” [Torres, 1956: 19]. Em que pese a sua natural inclinação pelo estudo da matemática, o jovem Oliveira Vianna viu frustrados os seus planos de ingressar na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. Cursos, então, a Faculdade de Direito, tendo-se bacharelado em 1905. Integrou, a seguir, o corpo docente do Colégio Abílio, de Niterói, como professor de matemática. Já desde os últimos anos de estudos universitários colaborou ativamente no jornalismo: escrevia no *Diário Fluminense*, no jornal *A Capital*, e logo em outros como *A Imprensa*, *O Paiz* e a *Revista do Brasil*, de São Paulo. Praticamente não exerceu a profissão de advogado, tendo preferido se dedicar ao estudo dos problemas nacionais.

Através da atividade jornalística entrou em contato com Alberto Torres (1865-1917), de cuja amizade receberá forte impulso e influência intelectual para escrever o seu primeiro livro, *Populações meridionais do Brasil – volume I: Populações do Centro-Sul*, que terminou em 1918 e publicou em 1920. Em 1916 iniciou o seu trabalho como professor de Teoria e prática do Processo penal, na Faculdade de Direito do Estado do Rio de Janeiro (depois denominada de Faculdade de Direito de Niterói). Por esse tempo, era forte a influência de Ferri, cuja obra admirava o jovem professor, mais do ponto de vista sociológico do que puramente criminalístico. A partir da publicação do seu primeiro livro em São Paulo, sob os auspícios de Monteiro Lobato (com quem o nosso autor teve grande

amizade), tornou-se conhecido a nível nacional e internacional. Sobre o primeiro volume de *Populações meridionais do Brasil* escreveu o argentino José Ingenieros: “Pelo seu método, pelas suas idéias, pela sua erudição, tem-me parecido uma das obras mais notáveis no gênero que até agora foi escrita na América do Sul”.

A intuição em que se baseia a obra *Populações meridionais* consiste em identificar no latifúndio vicentista as remotas origens patriarcais da organização social brasileira. Esta evoluiria, consoante o nosso autor, no decorrer dos séculos XVIII e XIX até a consolidação do Estado Nacional no Império e o fortalecimento político das oligarquias regionais na República Velha. Oliveira Vianna dedicou as suas obras sociológicas ao estudo monográfico de aspectos essenciais dessa complexa realidade, nos seguintes livros: *O idealismo da Constituição* (1920), *Pequenos estudos de psicologia social* (1921), *Evolução do povo brasileiro* (1923), *O ocaso do Império* (1925), *Problemas de política objetiva* (1930), *Formation ethnique du Brésil colonial* (1932), *Raça e assimilação* (1932). Depois da Revolução de 1930 que levou Getúlio Vargas ao poder, Oliveira Vianna tornou-se consultor da Justiça do Trabalho. Graças a essa posição, o nosso autor influiu decisivamente na elaboração da nova legislação sindical e trabalhista. Assinale-se desde logo que a sua influência não foi apenas técnico-jurídica, abrangendo também o campo dos princípios. Como terei oportunidade de destacar mais adiante, Oliveira Vianna considerava o insolidarismo como o traço mais característico dos indivíduos e dos grupos na sociedade brasileira, razão pela qual defendia o papel coactivo e educador do Estado, na formação do que ele chamava de um comportamento culturoológico capaz de se sobrepor ao espírito insolidarista.

Desfrutando de uma situação em que poderia atuar nessa direção não deixou de fazê-lo, como se vê da parcela subsequente da sua obra integrada pelos seguintes livros, que materializam o seu pensamento acerca desse segmento da atuação culturoológica: *Problemas de direito corporativo* (1938), *Problemas de direito sindical* (1943) e a coletânea de ensaios intitulada *Direito do trabalho e democracia social* (publicada em 1951). Teve a formação católica de Oliveira Vianna algum peso na elaboração da sua obra no campo do direito do trabalho, como sugere Vasconcellos Torres? Provavelmente sim, embora de forma mitigada. Amigo de Getúlio Vargas, recebeu dele a indicação para ser ministro do Supremo Tribunal Federal; mas declinou o oferecimento. Alegara razões de idade para se dedicar ao estudo do direito civil e, além disso, manifestara a vontade de voltar aos seus estudos sociológicos. Foi-lhe oferecido, então, outro importante cargo, o de ministro do Tribunal de Contas da União, em 1940, que o nosso autor aceitou,

movido em parte pelo fato de o novo cargo não lhe impedir a dedicação às suas pesquisas sociológicas. De fato, a circunstância permitiu-lhe dar forma acabada à sua meditação, notadamente mediante a complementação de *Populações meridionais do Brasil*, com a publicação do segundo volume, dedicado ao estudo do *campeador sul-rio-grandense*. Esta obra foi publicada postumamente em 1952. Outros escritos do período foram *Instituições políticas brasileiras* (1949), *Problemas de organização e problemas de direção* (1952), *Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil* (livro publicado postumamente em 1958), *História social da economia capitalista no Brasil*, *História da formação racial do Brasil e Ensaio* (reunião de trabalhos esparsos do autor, como opúsculos e publicações em revistas especializadas). As últimas duas obras ainda não foram publicadas.

De índole pessoal tímida e pouco inclinada às manifestações públicas, o nosso autor praticamente não saiu da sua terra natal. Além de curtas viagens a São Paulo, a São José dos Campos e às Estâncias hidrominerais de Minas Gerais para tratamento de saúde, não se afastou do Rio e do cenário fluminense. Declinou atenciosamente os convites que lhe foram feitos em várias ocasiões; por Getúlio Vargas em 1928 para pronunciar uma conferência em Porto Alegre; pelo governador gaúcho Flores da Cunha, alguns anos mais tarde; pelo amigo Afrânio Peixoto, radicado em São Paulo. Igualmente, recusou o convite que lhe fez o chanceler Oswaldo Aranha, em 1944, para chefiar uma missão de estudos do Itamaraty ao Paraguai. Oliveira Vianna integrou a Academia Brasileira de Letras. Pertenceu também, como membro correspondente, às seguintes entidades culturais: Instituto Internacional de Antropologia, Sociedade dos Americanistas de Paris, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Academia Portuguesa da História, União Cultural Universal de Sevilha, Academia de Ciências Sociais de Havana, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, etc.

2. Bases gnoseológicas para o estudo da realidade brasileira

Embora sempre tivesse observado rigorosa fidelidade em face dos conceitos relacionados ao papel e abrangência da sociologia e do direito, muito tardiamente, porém, o ensaísta fluminense preocupou-se com uma explicitação sistemática dos mesmos. Apenas em 1949, com a primeira edição de *Instituições políticas brasileiras*, Oliveira Vianna expôs sistematicamente as que podemos considerar como suas bases gnoseológicas para o estudo da realidade brasileira. Para que o leitor possa

apreender de modo pleno esse aspecto de sua meditação, cumpre desdobrá-lo deste modo: 1) o primado da objetividade científica na obra de Oliveira Vianna; 2) a presença dessa objetividade na própria atividade intelectual do escritor; 3) a perspectiva gnoseológica de Oliveira Vianna: a culturologia do Estado num contexto pluridimensional; 4) os complexos culturais e a morfologia do Estado, segundo o ensaísta fluminense.

1) A questão da objetividade científica

No prefácio à quarta edição da obra *Evolução do povo brasileiro*, (cuja primeira edição foi de 1937), Oliveira Vianna reage contra a forma unilinear de entender a evolução das sociedades, como se houvesse *leis gerais* que a comandassem. Acolhendo os conceitos de Gabriel Tarde, o nosso autor considera que existem múltiplas tendências na evolução das sociedades, e que é impossível reduzi-las a um único esquema. Existe, hoje, à luz das ciências sociais, o *heterogêneo social* de que fala Gabriel Tarde, contraposto ao *homogêneo social* de Spencer [cf. Vianna, 1956: 26-27].

No estudo das sociedades podemos encontrar, segundo Oliveira Vianna, multiplicidade de linhas de evolução e de fatores que intervêm nessas linhas. Para essa multiplicidade de tipos – frisa o nosso autor –, “(...) para essa variedade de linhas de evolução, para este heterogenismo inicial contribui um formidável complexo de fatores de toda ordem, vindos da Terra, vindos do Homem, vindos da Sociedade, vindos da História: fatores étnicos, fatores econômicos, fatores geográficos, fatores históricos, fatores climáticos, que a ciência cada vez mais apura e discrimina, isola e classifica. Estes predominam mais na evolução de tal agregado; aqueles, mais na evolução de outro, mas, qualquer grupo humano é sempre consequência da colaboração de todos eles; nenhum há que não seja a resultante da ação de infinitos fatores, vindos, a um tempo, da Terra, do Homem, da sociedade e da História. Todas as teorias, que faziam depender a evolução das sociedades da ação de uma causa única, são hoje teorias abandonadas e peremptas: *não há atualmente monocalismos em ciências sociais*”.

Entre todos esses fatores e sem pretender ensejar uma explicação monocausa- lista, Oliveira Vianna considera de alta importância o elemento por ele chamado de *ambiente cósmico*, ligado basicamente às condições do solo. Acha que em seu

tempo prevaleciam em ciências sociais os trabalhos monográficos, que tentam identificar os elementos específicos que intervêm em determinado meio *cósmico*. Esses trabalhos devem ter como ponto de partida uma única preocupação: conhecermo-nos a nós mesmos, deixando de lado as tentativas de acomodar a nossa realidade a modelos preexistentes. A respeito, Oliveira Vianna é taxativo em *Evolução do povo brasileiro*: “Desde o momento em que a ciência confessava a sua ilusão e reconhecia que as leis gerais, a que havia chegado, não correspondiam à realidade das formas infinitas da vida, compreendi que a melhor coisa a fazer não era insistir por encerrar a nossa evolução nacional dentro dessas fórmulas vãs ou querer subordinar nosso ritmo evolutivo a um suposto ritmo geral da evolução humana – ao evolucionismo spenceriano, como fez Sílvio Romero, à teoria filogenética de Haeckel como fez Fausto Cardoso, ou à lei dos três estados de Comte, como têm feito os positivistas sistemáticos. Pareceu-me trabalho inútil esforçar-me por descobrir nos acontecimentos da nossa história a revelação dessas leis gerais, de que a própria ciência acabava de instaurar o processo de falência. O mais sábio caminho seria tomar para ponto de partida o nosso povo e estudar-lhe a gênese e as leis da própria evolução. Se estas coincidissem com as supostas leis gerais, tanto melhor para a ciência e para nós; se não, ficaríamos, pelo menos, *conhecendo-nos a nós mesmos* – o que já seria alguma coisa, porque valeria o consolo de estarmos com a sabedoria dos antigos” [Vianna, 1956: 37].

Só assim, renunciando de início a qualquer esquematismo preestabelecido, é possível contribuir para a ciência social e para a materialização de uma *política orgânica*. Unicamente a história (e Oliveira Vianna segue aqui o pensamento de Ranke e de Mommsen) é capaz de nos ajudar a reconstruir as diversas fases evolutivas de um povo determinado, chegando assim a desvendar o seu modo de ser próprio. A preservação dos valores da Civilização do Ocidente no nosso meio dependeria desse trabalho de pesquisa histórica. Referindo-se aos *nostros velhos historiadores*, Oliveira Vianna salienta que lhes faltam dois elementos essenciais: o povo, que ele chama de *massa humana* e o meio cósmico.

Oliveira Vianna afirma que nesse trabalho de pesquisa sobre a *nostra gente*, inspira-se no mesmo espírito de objetividade e imparcialidade com que os técnicos agrícolas estudam, por exemplo, os problemas do café. A respeito escreve: “Estudando as nossas realidades históricas e sociais, o nosso povo, a sua estrutura, a sua psicologia, e a vida, a estrutura e a psicologia dos grupos regionais, que o compõem, faço-o com o mesmo espírito de objetividade e a mesma imparcialidade

com que os técnicos do Serviço de Defesa Agrícola estão agora estudando a *praga vermelha* dos cafezais da Paraíba ou os sábios de Manguinhos estudaram, entre as populações do planalto e da costa, a função patogênica do *necator americanus* (...). O meu grande, o meu principal empenho é surpreender o Homem, criador da história, no seu meio social e no seu meio físico, movendo-se e vivendo neles, como o peixe no seu meio líquido” [Vianna, 1956: 50].

Essa preocupação com a objetividade científica, comprometida com a observação paciente de todos os detalhes do fenômeno social, tentando chegar a categorias que expressem aquela realidade, faz-se presente em todas as obras de Oliveira Vianna. Mesmo em pontos altamente discutidos e discutíveis – como na questão da superioridade organizacional da raça ariana – não podemos deixar de reconhecer um grande esforço de observação da realidade social. Ao expor, por exemplo, a progressiva arianização da população brasileira, o autor procura alicerçar todas as suas afirmações em dados estatísticos, hauridos dos recenseamentos oficiais [cf. Vianna, 1938: 127-165; 1956: 186-191]. E não deixa de reconhecer, com inegável sensibilidade de cientista, o caráter hipotético das suas afirmações, abertas sempre à discussão pela comunidade científica e ao confronto com a realidade [Cf. Vianna, 1956: 5-6].

2) Testemunhos biográficos

Essa preocupação com a objetividade condicionou, aliás, a metodologia de trabalho do nosso autor. Segundo testemunho de seu biógrafo, Vasconcellos Torres, o sociólogo fluminense tinha uma definida disciplina intelectual: “Quem visse as pequeninas folhas de seu fichário, fichário no sentido de coleção porque as suas notas eram apenas amarradas num barbante e separadas por assunto, não suspeitaria que, na aparente desorganização com que se apresentava, possuíam extraordinária unidade. Ele sabia encontrá-las no instante preciso. De ver o carinho que nutria por esses *papagaios*, como os denominava. Quando começava a escrever o livro, a atividade era febricitante e ininterrupta. Na segunda leitura dos originais incluía ou retirava trechos e, digno de referência, era a papelada, um pedaço menor para outro duas vezes maior que uma folha de almaço, colada e com tiras laterais que mais pareciam serpentinas. A datilografia não representava o fim. O processo continuava. (...) De quando em quando examinava recortes de jornais que

lhe interessavam, beneditinamente conservados numa pasta” [Torres, 1956: 79-80].

O autor de *Populações meridionais* não escrevia por escrever. Amadurecia pausadamente uma idéia, até que a encontrava suficientemente clara para divulgá-la. A carta que endereçou ao chanceler Oswaldo Aranha em 1944, recusando o convite que lhe formulara para chefiar uma missão do Itamaraty no Paraguai é bem significativa, porque revela, numa confissão autobiográfica, a medida do seu compromisso como intelectual: “O apelo de V. Exa. me encontra no momento justo, exato de um verdadeiro *demarage* literário: o do recomeço da elaboração de uma obra, cuja conclusão há pouco mais de dez anos fui forçado a interromper e que por sua vez representa o labor de vinte anos de intensas leituras e penosas pesquisas arquivais sobre o Brasil. São nada menos que quatro volumes, já compostos, embora em escorço grosseiro e despolido (...). Estes quatro volumes eu os havia composto no período que vai de 1924 a 1932, depois de ter concluído o primeiro das *Populações meridionais* e a *Evolução do povo brasileiro* (...). Não se admire, meu caro chanceler de ter eu tantos livros no estaleiro, elaborados, mas inéditos. É isto consequência do meu método um tanto extravagante de trabalho: planejando o livro, escrevo-o logo (...), sem labor literário (...); feito isto guardo-o; e só depois de vários anos é que o retomo para os trabalhos definitivos de refusão, atualização e polimento” [apud Torres, 1956: 80].

Hélio Palmier, o último secretário particular de Oliveira Vianna, deu o seguinte testemunho acerca da rigorosa disciplina científica do mestre: “Seu método de trabalho era uma prova da sua probidade intelectual. Confessou-me, certa vez, jamais ter idéia preconcebida de escrever um livro. Anotava fatos ou observações em pequenos pedaços de papel – *papagaios* chamava-os – reunia-os, depois de certo tempo, e, verificando a interrelação dos fenômenos observados, deduzia fatos, estabelecia leis, e só então ia procurar os livros dos estudiosos – dos *sabidos*, como dizia. Ditava-me, então, os originais. Recebendo-os de volta, datilografados, na ânsia da perfeição recortava-os, emendava-os ou inutilizava-os, mandando-me fazê-los de novo; e repetia essa operação várias vezes. Elaborado o livro guardava-o, para, mais tarde, anos depois verificar se os fatos estavam a confirmar as suas teses. Caso contrário, eliminava, sumariamente, os pontos falhos. Na revisão das provas tipográficas, ainda não satisfeito, fazia alterações, acrescentava frases, suprimia parágrafos” [apud Torres, 1956: 80].

3) Perspectiva gnoseológica de Oliveira Vianna: a culturologia do Estado num contexto poliédrico ou pluridimensional

Em *Instituições políticas brasileiras* Oliveira Vianna firma o que pode ser chamado de bases gnoseológicas para o estudo da sociedade brasileira. O autor salienta, em primeiro lugar, a presença do direito costumeiro do *povo-massa*, direito que é geralmente desconhecido pelos legisladores. A respeito frisa: “Há, por exemplo, um largo setor do nosso direito privado que é inteiramente costumeiro, de pura criação popular, mas que é obedecido como se fosse um direito codificado e sancionado pelo Estado. Quero me referir ao direito que chamo *esportivo* e que só agora começa a ser *anexado* pelo Estado e reconhecido por lei. Este direito (...) organizou instituições suas, peculiares, que velam pela regularidade e exação dos seus preceitos. Tem uma organização também própria de Clubes, Sindicatos, Federações, Confederações, cada qual com administração regular (...) e um Código Penal seu (...). Direito vivo, pois. Dominados pela preocupação do direito *escrito* e não vendo nada mais além da *lei*, os nossos juristas esquecem este vasto submundo do direito costumeiro do nosso povo (...)” [Vianna, 1974: I, 22-23]. Logo a seguir, na mesma obra, o nosso autor aponta outra manifestação desse *direito costumeiro*. Trata-se do que ele chama de *direito social operário*, que é caracterizado nos seguintes termos: “Todo um complexo de normas e regras (...), objetivado em *usos, tradições, praxes, costumes*, mesmo *instituições administrativas* oficiosas. Era todo um vasto sistema, que regulava as atividades (...), a vida produtiva de milhões de brasileiros, mas cuja existência os nossos legisladores não haviam sequer pressuposto. Sistema orgânico de normas fluidas, ainda não cristalizadas ou ossificadas em códigos; mas, todas provindas da capacidade criadora e da espontaneidade organizadora do nosso próprio *povo-massa*, na sua mais autêntica expressão” [Vianna, 1974: I, 27].

Exemplo desse *direito social operário* costumeiro seria o conjunto de normas práticas que nortearam, ao longo de quatro séculos, o trabalho marítimo e da estiva. Indica que os técnicos do Ministério do Trabalho, respeitando as tendências do *povo massa*, com muito bom senso simplesmente incorporaram esse direito ao texto legal. Acha ainda que preocupação idêntica orientou os técnicos do Ministério na elaboração da legislação sindical, embora não pretenda negar a inspiração forânea. Tema predileto do pensador fluminense seria justamente a afirmativa de que direito semelhante do nosso *povo-massa* vingou no campo

constitucional. Ignorando que o nosso povo sempre teve o seu direito público próprio, costumeiro, a elite intelectual elaborou outro direito, teórico, que sempre entrou em atrito com o primeiro. Oliveira Vianna sintetiza assim os traços fundamentais desse direito público do *povo-massa*: “1) Na vida política do nosso povo, há um direito público elaborado pelas elites e que se acha concretizado na Constituição. 2) Este direito público elaborado pelas elites, está em divergência com o direito público elaborado pelo *povo-massa* e, no conflito aberto por esta divergência, é o direito do povo-massa que tem prevalecido praticamente. 3) Toda a dramaticidade da nossa história política está no esforço improfícuo das elites para obrigar o *povo-massa* a praticar este direito por elas elaborado, mas que o povo-massa desconhece e que se recusa a obedecer” [Vianna, 1974: I, 27]. E conclui assim, ligando a problemática política à mais ampla problemática do comportamento humano e da cultura, e assinalando o papel que corresponde a ele, como cientista social, nesse contexto: “O meu objetivo será, pois, (...) estudar o nosso direito público e constitucional exclusivamente à luz dos modernos critérios da ciência jurídica e da ciência política: isto é, como *um fato de comportamento humano*. Dentro desse critério, os *problemas de reformas de regime*, convertem-se em *problemas de mudança de comportamento coletivo*, imposto ao *povo-massa*; portanto em *problemas de cultura* e de *culturologia aplicada*”.

Na linha de Ralph Linton, Donald Pierson, Baldus e Willems, Oliveira Vianna entende o termo *cultura* no sentido originário da palavra alemã *Kultur*, que os ingleses traduziram como *culture* e que a escola sociológica francesa entendeu como *ethnographie*. Esse termo refere-se ao *meio social* ou à *formação social*. O ensaísta fluminense esclarece que só passou a utilizar esse termo na última parte da sua obra (a partir de *Instituições políticas brasileiras*, que data de 1949) e explica assim a razão desse atraso: “É que, dominado, literariamente, pela preocupação do *lucidus ordo* cartesiano, sempre fugi, por sistema, nos meus escritos, às expressões demasiadamente técnicas, só acessíveis a mestres, a profissionais ou a iniciados, ou ainda não incorporadas àquela *lingua franca* da ciência, de que nos fala Linton”. Mas esclarece que passa a usar o termo *cultura* na acepção acima indicada, levando em consideração que em língua portuguesa já se encontra uma bibliografia suficiente para a correta interpretação sociológica do mesmo. Oliveira Vianna menciona a *Introdução à antropologia social* de Ralph Linton, bem como o *Dicionário de etnologia e sociologia* de Baldus e Willems, a revista paulista *Sociologia* e a obra *Teoria e pesquisa em sociologia* de Donald Pierson. (Convém esclarecer que o livro

de Ralph Linton foi traduzido por Lavínia Vilela em São Paulo, em 1934, ao passo que a obra de Baldus e Willems foi publicada na mesma cidade em 1939, ano em que apareceu também em São Paulo a obra de Pierson). O sociólogo fluminense alerta, contudo, para o perigo de utilizar o termo *cultura* fora do sentido sociológico, como *cultura intelectual*, salientando que essa foi a dificuldade enfrentada por Fernando de Azevedo na sua obra intitulada *A cultura brasileira*.

Quanto à *culturologia do Estado*, especificamente, Oliveira Vianna frisa que esse é o aspecto que mais lhe interessa e que pretende ter desenvolvido na maior parte da suas obras, desde *Populações meridionais do Brasil* (1920) até *Instituições políticas brasileiras* (1949); trata-se, portanto, do que poderíamos chamar de *objeto formal* da sua sociologia, o aspecto específico sob o qual o pesquisador fluminense estuda a realidade brasileira. A *culturologia do Estado* salienta Oliveira Vianna, é especialidade assaz descuidada por parte dos etnólogos. *Social anthropology* de Radin, nos *Principles of Anthropology* de Carleton Coon e Chapple e na obra clássica de Goldenweiser. Contudo, frisa o nosso autor, “foram os franceses e não os americanos que me deram as melhores sugestões sobre este ponto, e o livro de Moret e Davy, *Des clans aux empires* (Paris, 1932) é o mais sugestivo trabalho que conheço”. Em que pese o fato de Oliveira Vianna ter lido a obra de Max Weber [cf. Vianna, 1974: I, 93, 95, 114-115, 123-124, 291], não chega a se interessar, contudo, pelo estudo que o sociólogo alemão faz do *Patrimonialismo*, (tipologia que teria, aliás, encaixado perfeitamente nas categorias *telúricas* do nosso autor). Weber interessa a Oliveira Vianna sob dois aspectos especificamente: no estudo das comunidades de aldeia na Europa feudal, e na análise do *oikós* do faraó, que o ensaísta fluminense achava muito semelhante à autarquia econômica materializada no *engenho real* descrito por Antonil. Talvez o nosso autor achasse a categoria do *Patrimonialismo* weberiano alheia ao contexto americano, levando em consideração o fato de o sociólogo alemão ilustrar esse tipo ideal a partir das sociedades antigas, como a chinesa ou a egípcia. A aplicação mais larga do conceito de *Patrimonialismo*, de modo a situar nele o absolutismo ibérico pós-feudal seria feita muito posteriormente na análise de Wittfogel (*Oriental despotism*, Yale University Press, 1957).

Analisando as relações entre *direito*, *cultura* e *comportamento social*, Oliveira Vianna lembra que dos métodos enumerados por Jacobsen como utilizáveis no estudo da ciência política, do direito público e das instituições do Estado (*histórico, comparativo, filosófico, experimental, biológico, psicológico e legístico*), só

apenas um tem sido aplicado no Brasil: o *legístico*, que “vê a sociedade política, apenas, como uma coleção de direitos e obrigações expressos em lei e tende a não levar em conta as forças sociais e extralegais, sem as quais, entretanto, não seria possível nenhuma explicação que corresponda aos fatos da vida do Estado” [Vianna, 1974: I, 33-34]. Quanto ao moderno método científico ou sociológico, que se caracteriza pela objetividade dos seus critérios, Oliveira Vianna supõe que, em geral, os nossos juristas o consideraram sempre como uma impertinência, continuando fiéis à metodologia de Rui Barbosa. O pioneirismo nesse campo é representado por Alberto Torres, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e por ele mesmo. A respeito, o nosso autor escreve: “O segundo tipo de estudos – do direito como *costume* ou *cultura* – tem o seu primeiro padrão nos ensaios de Torres, começando com a pioneiragem de Sílvio e Euclides. Depois, no estudo sistemático e rigorosamente científico que, nos meus livros, venho fazendo da história e da sociologia das nossas instituições políticas e partidárias”. Informa ter sido Sílvio Romero quem primeiro o influenciou desde 1900, quando ainda era estudante. O elemento mais importante dessa influência foi a revelação da escola lepleyana, cujo critério monográfico Oliveira Vianna achou então o mais apropriado para o estudo do povo brasileiro. O ulterior encontro com Alberto Torres (em 1914), quando o nosso autor já era bacharel em Direito, bem como o estudo dos sociólogos americanos e franceses, vieram aprofundar a herança recebida de Sílvio Romero e Euclides da Cunha.

Para Oliveira Vianna é um fato que o método sociológico aplica-se, cada vez com maior intensidade, ao campo do direito. A grande preocupação é com a *objetividade*, que ele entende assim: “*Objetividade* – eis o caráter que distingue esta fase moderna da ciência do direito, esta nova metodologia, esta nova atitude dos espíritos em face do fenômeno jurídico. Estudar a vida do direito criminal, do direito internacional com a mesma objetividade com que Lévy-Bruhl estudou as funções mentais nas sociedades primitivas, ou Radcliffe-Brown os ritos mágicos dos indígenas das Ilhas Adaman, ou Malinowski a vida dos insulares da Melanésia – eis o ideal do moderno estudo do Direito como ciência social, seja o Direito Privado, seja o Direito Público” [Vianna, 1974: I, 35]. A seu ver, nesse esforço de aplicação do método sociológico ao direito, têm sido de grande valor os trabalhos da Escola de Direito Comparado de Lyon sob a direção de Eduardo Lambert, bem como a contribuição da Nova Escola Americana de Jurisprudência (Holmes, Roscoe Pound, Benjamin Nathan Cardozo, Brandeis, Karl Llewellyn,

Felix Frankfurter, Huntington Cairns, Max Radin, Jérôme Frank, etc.). Considera que a influência das ciências sociais (principalmente da psicologia social, da etnografia, da economia política, da antropogeografia, da culturologia) sobre o direito, tem contribuído para que esta disciplina se liberte progressivamente dos seus elementos apriorísticos e se torne uma autêntica ciência social, cada vez mais objetiva.

Como fazer – pergunta o nosso autor – um estudo do direito que possa ter peso científico? A resposta é simples: referindo-o aos comportamentos sociais. Isso porque (e aqui Oliveira Vianna segue o pensamento de Huntington Cairns na obra *The Theory of legal science*, publicada em 1941), as ciências sociais podem ser definidas como um tipo de conhecimento que tem como objetivo “o estudo do comportamento humano, tal como se manifesta em ações na sociedade”. Se a base da cientificidade do direito é o *comportamento social*, conclui que ela será constituída não pelo direito escrito – como se considerou no Brasil – mas pelo *direito costumeiro*. A consequência que Oliveira Vianna tira dessa premissa é clara: no *povo-massa* reside a base objetiva da cientificidade do direito, por ser ele a fonte do direito público costumeiro. E conclui: “Em vez de um problema de hermenêutica constitucional, torna-se, assim, o estudo do nosso direito público e constitucional um problema de culturologia aplicada”. Esta conclusão implica na realização de um aprofundamento no sentido da *cultura* e da sua influência como *força determinante* dos comportamentos individuais. A respeito deste ponto, o nosso autor critica, em primeiro lugar, o *panculturalismo* de Spengler, Schmidt e Frobenius, por se tratar de uma reação extremada contra o biologismo unilateralista, que reduzia a sociedade a um agregado de indivíduos. Oliveira Vianna critica a concepção panculturalista, em decorrência da concepção determinística do homem que a empolga.

Esse vício determinístico do *panculturalismo* provém do fato de considerar a cultura como exterior ao homem. Esse extremo corresponde, no entanto, a uma primeira fase da teoria culturalista. Entende que essa concepção, fundada na suposição de que a cultura transcende ao homem, teria sido substituída por uma visão que o nosso autor chama de *imanência* da cultura. As ciências têm mostrado que toda cultura se dá num contexto de *reflexos condicionados* por vários fatores, de forma tal que ela, também, está dentro de nós. A conclusão seria que a cultura, entendida desta forma ampliada, reconhecendo a existência independente da psique e da estrutura física dos indivíduos, não os aniquila, mas preserva, pelo contrário, a sua criatividade. As modernas pesquisas de cientistas como Malinowski,

Mac Iver e outros, teriam demonstrado claramente as falhas do *panculturalismo*: estudando sociedades primitivas, tais pesquisas chegaram à conclusão de que as *normas* culturais vigentes em determinado meio têm um valor relativo quanto ao *modo de sua execução*. O qual demonstra a insuficiência do contexto dado pela cultura, para explicar, de forma exclusiva e sem recorrer a fatores diferentes, as variações de comportamento em relação à norma preestabelecida (culturalmente).

Oliveira Vianna expressa deste modo a sua divergência com os seguidores americanos do *panculturalismo*: “O meu ponto de divergência com os antropologistas da escola culturalista, Boas e seus seguidores, é que eles consideram a *cultura* como um sistema social que encontra explicação em si mesmo, ao passo que eu, embora aceite a concepção central da etnologia americana – do regionalismo das *áreas de cultura* – contudo, não aceito o *panculturalismo* desta escola, que quer tudo explicar em termos de *cultura*, até os fenômenos fisiológicos, e se recusa a fazer intervir, na formação e evolução das sociedades e da civilização, os fatores biológicos, negando qualquer influência ao indivíduo ou à raça e à sua poderosa hereditariedade”. Na base da crítica do nosso autor está a firme convicção, repetidas vezes afirmada, “da importância que na elaboração das culturas e dos seus destinos, tem o homem, o seu temperamento, as suas idiossincrasias pessoais – o *poliedrismo* da sua personalidade” [Vianna, 1974: I, 57].

Em que pese as críticas feitas ao *panculturalismo*, Oliveira Vianna não deixa de reconhecer um alto valor heurístico à escola culturalista, quando desprovida dessa *metafísica sócio-vitalista*, que faz da cultura *enteléquia* responsável por tudo quanto acontece nas sociedades. Justamente, na medida em que um cientista como Ralph Linton consegue relativizar em alguma medida a função cultural, nos seus estudos sobre as relações entre personalidade e cultura é dada a esta variável a sua adequada dimensão, apesar da originária inspiração desse autor na escola culturalista. As possibilidades desta escola, aliás, estão chegando aos seus limites, afirma Oliveira Vianna. Pode-se fazer hoje a previsão de que “não está muito longe o dia em que a sociologia terá de reconhecer – na gênese das culturas e nas transformações das sociedades – não apenas o papel da *hereditariedade individual* e do *grande homem*, mas mesmo o papel da *raça*. Na verdade, tudo parece afluir para uma grande síntese conciliadora (...). O certo, porém, é que passou definitivamente a época dos exclusivismos monocausalistas” [Vianna, 1974: I, 70-71].

Em que termos se efetivaria essa *síntese conciliadora*? O nosso autor assim explica esse processo: “Em suma, o quadro clássico dos *fatores da Civilização e da*

História se está restaurando. Em vez de uma causa única – *meio só* (Buckle), ou *raça só* (Lapouge), ou *cultura só* (Spengler, Frobenius, Boas) – a ciência confessa que tudo se encaminha para uma explicação múltipla, eclética, conciliadora: Raça + Meio + Cultura. Com estes elementos é que ela está recompondo o quadro moderno dos *fatores de Civilização*. Quanto ao tipo em que se inspira esta posição, Oliveira Vianna frisa: “É o que esperamos do trabalho científico feito sob a inspiração daquela *integralist sociology*, de que nos fala Sorokin e que concebe a realidade social como um *complexo multifário* (*a complex manifold*)”. À luz dessa perspectiva conciliadora, ou melhor, segundo os termos usados pelo próprio autor, *poliédrica*, Oliveira Vianna entende a totalidade da sua obra como um esforço para aproximar-se desse grupo de fatores (Raça, Meio, Cultura), fazendo recair a ênfase em algum deles. Daí o caráter monográfico da sua obra. A respeito, afirma: “Nos meus livros anteriores, (...) tenho investigado todos esses grupos de fatores da nossa formação e da nossa evolução histórica e social: o meio antropogeográfico (clima e solo), os fatores biológicos e hereditários (linhagem e raça) e os fatores sociais (cultura), embora com outra tecnologia. Retomo agora (em *Instituições políticas brasileiras*), depois de dez anos de forçada interrupção, estes meus estudos sobre a nossa formação social (...). Por agora, irei investigar neste volume, e de forma monográfica e especializada, unicamente o papel da *cultura* na formação da nossa sociedade política e na evolução e funcionamento do Estado no Brasil” [Vianna, 1974: I, 71-72]. O nosso autor conclui assim, salientando o caráter multidimensional da sua pesquisa: “É claro que, estudando a cultura, não irei estudá-la apenas no seu aspecto puramente geográfico, como é dos estilos; mas também (enquanto é) um complicado e delicado mecanismo que as sociedades humanas constroem, sob o condicionamento do Meio e da História, para selecionar, distribuir e classificar os valores humanos, gerados em seu seio pelas matrizes biológicas da Linhagem e da Raça”.

4) Complexos culturais e morfologia do Estado

Estes dois elementos formam parte, também, do quadro gnoseológico de Oliveira Vianna. Sem caracterizarmos o conteúdo de ambos os conceitos, não poderíamos proceder a uma interpretação do pensamento do sociólogo fluminense. Quanto ao conceito de *complexo cultural*, Oliveira Vianna frisa: “O complexo representa um conjunto objetivo de *atos*, *signos* ou *objetos*, que, encadeados num

sistema, se correlacionam a *idéias, sentimentos, crenças* e atos correspondentes. (...) É toda uma multidão de *fatos, objetos, signos, utensílios*, etc., que se prendem a *usos, costumes, tradições, crenças, artes, técnicas*, que, por sua vez, se prendem igualmente a *idéias, sentimentos, condutas*, tudo correlacionado com estes tópicos peculiares da atividade econômica: – e cada um destes tópicos forma um *complexo*” [Vianna, 1974: I, 74].

Em todo complexo cultural encontramos dois tipos de elementos: *externos* ou *objetivos* (fatos, coisas, signos, tradições), e *internos* ou *subjetivos* (sentimentos, idéias, emoções, julgamentos de valor, etc.). Os primeiros constituem os chamados elementos *transcendentes* da cultura, ao passo que os segundos são os seus elementos *imanentes*. A interrelação desses dois grupos de elementos é complexa. Oliveira Vianna a explica assim: “Estes elementos conjugados ou associados formam um sistema articulado, onde vemos objetos ou fatos de ordem material, associados a *reflexos condicionados*, com os correspondentes *sentimentos e idéias*. Estes elementos penetram o homem, instalam-se mesmo dentro da sua fisiologia: e fazem-se enervação, sensibilidade, emoção, memória, volição, motricidade. Os quadros mentais do indivíduo se constituem de acordo com estes complexos: estes lhes dão das coisas e do mundo uma *representação coletiva*, como dizia Durkheim. Tanto que já se começa a lançar os fundamentos de uma nova especialização científica: a *sociologia do conhecimento* de que a obra de Mannheim é, decerto, um belo exemplo”. Do ponto de vista psicológico, portanto, um complexo cultural é um sistema idéio-afetivo, do qual se derivam atitudes ou comportamentos com projeção social, numa sincronia de sensibilidades, emoções, sentimentos, preconceitos, preferências, repulsões, julgamentos de valor, deliberações, atos omissivos ou comissivos de conduta. O nosso autor chama a atenção para um fato importante: quando se pretende mudar um determinado complexo cultural a nível exclusivamente objetivo (promulgando, por exemplo, uma nova *constituição* em nome de Deus ou do povo), as possibilidades de sucesso de tal mudança são mínimas, pois a ela opor-se-á o elemento subjetivo ou imanente (sentimentos, crenças, preconceitos, praxes seculares dessa comunidade humana). Por isso, salienta Oliveira Vianna, têm fracassado tantas reformas no nosso meio latino-americano: porque os reformadores, imbuídos de espírito legalista, acham que mudando as leis vão mudar os hábitos da população, que permanece sempre alheia ao formalismo externo. Oliveira Vianna endossa a afirmação de Jung de que os traços culturais imanentes se transmitem pelo *inconsciente coletivo*, e “tudo é

como se eles se imprimissem ou se contivessem nos genes das próprias raças formadoras”.

Quanto à morfologia do Estado, Oliveira Vianna identifica quatro tipos: *Estado-aldeia*, *Estado-cidade*, *Estado-império* e *Estado-nação*. Faz uma detalhada análise do primeiro tipo, ilustrando especialmente o funcionamento das *aldeias hidráulicas* da Península Ibérica (seguindo a terminologia de Maurice Aymard), de acordo à exposição feita por Joaquim Costa na obra *Colectivismo agrario en España*. O nosso autor, contudo, considera isoladamente estas comunidades reduzidas, supondo-as verdadeiras democracias telúricas, sem enxergar o contexto mais largo do despotismo hidráulico que vingou na Península Ibérica durante a ocupação sarracena. Registra, é certo, as dificuldades enfrentadas por essas comunidades de aldeia, quando se defrontaram com o absolutismo pós-feudal, não só na Península Ibérica, mas também no resto da Europa. A impressão que se tem ao ler a morfologia do Estado elaborada por Oliveira Vianna, é que ele desconhece o fenômeno do feudalismo em toda a sua profundidade, especialmente no relacionado à passagem da organização feudal à moderna realidade do Estado. Não estabelece – ao contrário de Weber – uma diferenciação de tendências nesse surgimento do Estado moderno. Por isso, junta sem maior preocupação os Estados em que vingou a formação de tipo patrimonial aos Estados em que o poder patrimonial do monarca foi controlado, tendo surgido instituições de governo representativo. O seguinte trecho de Oliveira Vianna, referido indistintamente a todos os países da Europa, exprime de forma clara essa confusão: “Estes grandes Estados imperiais não se assentavam, porém, sobre bases democráticas – ao modo dos *Estados-aldeias* ou dos *Estados-cidades* das épocas anteriores. Neles, o soberano não era o povo, como havia sido antes e como veio a ser depois; mas, o Rei. Este Rei tinha um caráter místico ou religioso nos predicamentos da sua investidura: era um soberano carismático; quer dizer: por sua graça divina. Deus o havendo escolhido e consagrado para esta missão, era em nome de Deus que ele, Rei, governava os povos. Por força desta designação divina é que ele exercia os poderes do Estado: o Poder Executivo, o Poder Judiciário e o Poder Legislativo. (...) Em síntese: O *Estado-império* que governou e administrou a Europa até a Revolução Francesa, era uma organização de estrutura nitidamente aristocrática. O Rei, soberano por graça de Deus, dirigia a Nação e a administrava, rodeado de uma casta nobre e privilegiada, com direito de exclusividade ao exercício do governo e de todos os cargos públicos. Esta nobreza irradiava das Cortes e dos bastidores palacianos para todos os postos administrativos das Províncias e dos

Municípios, bem como para as longínquas colônias d'além-mar, integrantes do Império. E foi o que ocorreu aqui durante o período colonial (1500-1822)" [Vianna, 1974: I, 104-106].

O nosso autor ignora aqui a Revolução Gloriosa (1688) que ensejou, na Inglaterra, o primeiro ensaio sistemático de governo representativo e deu origem à monarquia constitucional. Esta experiência, e não a Revolução Francesa foi, certamente, o núcleo de inspiração da filosofia política liberal. E constituiu a primeira tentativa bem sucedida de pôr um freio ao fortalecimento do Estado Patrimonial. Oliveira Vianna identifica como primeiro *Estado-nação* a França. Tal Estado, para ele, é de origem muito recente. A respeito frisa: "O mundo civilizado só o viu aparecer depois da Revolução Francesa, com o reconhecimento do princípio da *soberania do povo* e o advento das democracias européias". A limitação da perspectiva escolhida por Oliveira Vianna na sua análise do Estado moderno, condicionou o seu estudo sobre a realidade brasileira. Ao passo que valoriza a democracia como um desejo da Nação, no momento da escolha de alternativas concretas para materializar esse ideal, o sociólogo fluminense voltar-se-á para os exemplos em que, no seu sentir, materializou-se realmente a democracia: O *Estado-aldeia* e o *Estado-cidade* da Antigüidade. A sua visão do Estado moderno terminou sendo polarizada por uma das formas que este assumiu historicamente: o Estado Patrimonial.

Conclusão

Apesar das deficiências teóricas que afetam a análise de Oliveira Vianna sobre o Estado Moderno, uma coisa é certa: o pensador fluminense rejeita e supera definitivamente o monocausalismo sociológico que vingou nas diversas teorias de inspiração cientificista acerca da formação social brasileira, ao longo do século XIX e ainda no século XX. Um outro mérito inegável é a rica tipologia sociológica com que soube ilustrar a organização política do Brasil, desde a Colônia até o século XX. Ninguém que pretenda fazer um estudo sério sobre a evolução sócio-política brasileira, poderá se dar ao luxo de ignorar conceitos básicos da sociologia de Oliveira Vianna, tais como os de *povo-massa*, *homens de mil*, *clã parental*, *clã político*, *clã eleitoral*, *solidariedade de família senhorial*, *responsabilidade coletiva familiar*, *sinecurismo parlamentar*, *burocratismo orçamentívoro*, etc. Justamente o espírito científico do pensador fluminense se revela no rigor metodológico por

ele seguido no processo de formulação dos conceitos sociológicos, extraídos, como vimos, de uma rigorosa observação dos fatos sociais e do confronto com os dados da experiência. Tendência salutar, hoje mais do que nunca extremamente necessária, em face da perniciosa ideologização das ciências sociais. Por todos esses motivos, mas principalmente pelo fato de ter inserido a sociologia brasileira na rica corrente do culturalismo sociológico, prolongando a tendência ensejada por Sílvio Romero e continuada por Alcides Bezerra, a figura de Oliveira Vianna é sem dúvida pioneira no hodierno pensamento social e político brasileiro. Nada mais justo às vésperas das comemorações pelos 130 anos do seu nascimento do que lembrar, como acaba de ser feito, os traços marcantes da idéia de cultura de Oliveira Vianna aplicada ao estudo do Estado.

Bibliografia

- TORRES, Vasconcellos [1956]. *Oliveira Vianna, sua vida e sua posição nos estudos brasileiros de sociologia*. Rio de Janeiro / São Paulo: Freitas Bastos.
- VÉLEZ Rodríguez, Ricardo [1997]. *Oliveira Vianna e o papel modernizador do Estado Brasileiro*. (Apresentação de Antônio Paim). Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1930]. *Problemas de política objetiva*. 1ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1932]. *Formation ethnique du Brésil colonial*. Paris.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1938]. *Problemas de direito corporativo*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1938]. *Raça e assimilação*. 3ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1939]. *As novas diretrizes da política social*. Rio de Janeiro: Serviço de Estatística e Previdência do Trabalho.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1951]. *Direito do trabalho e democracia social: o problema da incorporação do trabalhador no Estado*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1952]. *Problemas de organização e problemas de direção: o povo e o governo*. 1ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1956]. *Evolução do povo brasileiro*. 4ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1958]. *Introdução à história social da economia pré-capitalista no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1973]. *Populações meridionais do Brasil – volume I: Populações rurais do Centro-Sul*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1974]. *Instituições políticas brasileiras*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Record. 2 Volumes.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987]. *História social da economia capitalista no Brasil*. (Apresentação e organização de Antônio Paim). Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2 volumes.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1987]. *Populações meridionais do Brasil*. – 1º volume: *Populações rurais do Centro-Sul*; 2º volume: *O campeador Rio-Grandense*. 3ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira [1991]. *Ensaio Inédito: reunião de trabalhos esparsos, opúsculos e publicações em jornais e revistas especializadas*. (Apresentação de Marcos Almir Madeira). Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Colecção de História & Cultura Política

Coordenação de Ernesto Castro Leal

1. Republicanismo, Socialismo, Democracia, 2010.

2. República e Liberdade, 2011.

3. Monarquia e República, 2012.

4. Liberalismo e Antiliberalismo, 2013.

LIBERALISMO E ANTILIBERALISMO

O presente volume reúne textos inseridos no tema do IV Seminário de História e Cultura Política, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 13 de Março de 2012. O objectivo desse Seminário, iniciativa da Grupo de Investigação Memória & Historiografia do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação ao Liberalismo e ao Antiliberalismo.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia e da Ciência Política.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do pensamento europeu, ibero-americano e português, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percepcionar fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

